دراسة

مكتبة ٦٩٣

تيري إيغلتُن

الثقافة

ترجمة وتقديم: لطفية الدّليمي



مكتبة | 693
سُر مَن قرأ

الثقافة



Author: **Terry Eagleton**	اسم المؤلف: تيري إيغلتُن
Title: **Culture**	عنوان الكتاب: الثقافة
Translation: **Lutfiya Al-Dulaimi**	ترجمة وتقديم: لطفيّة الدّليمي
Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**	تصميم الغلاف: ماجد الماجدي
P.C.: **Al-Mada**	الناشر: دار المدى
First Edition: **2018**	الطبعة الأولى: 2018



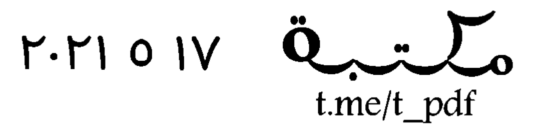
للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نؤاس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141
Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141
www.almada-group.com email: info@almada-group.com
+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول
dar@almada-group.com
+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار
al-madahouse@net.sy
ص.ب: 8272
+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289



تيري إيغلتُن

مكتبة | 693
سُر مَن قرأ

الثقافة

ترجمة وتقديم: لطفية الدّليمي





هذه ترجمة لكتاب:

Culture الثقافة

لمؤلّف تيري إيغلتُن **Terry Eagleton**

صدر الكتاب عام ٢٠١٦، وهو من منشورات

جامعة ييل الأمريكية.

المحتويات

لو لم يكن تيري إيغلتُن موجوداً لكان من الضروري إختراعه

سايمون غريتشلي Simon Gritchley
مؤلّف «كتاب الفلاسفة الموتى»
Author of «The Book of Dead Philosophers»

مقدّمة المترجمة

ظلّت مفردة (الثقافة) واحدة من أكثر المفردات إشكالية على صعيد المفهوم والتطبيقات، كما ظلّت الدراسات الثقافية - التي تعدُّ حقلاً معرفياً تتداخل فيه الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وتأريخ الأفكار واللغويات والفلكلور والسياسات الحكومية المؤسساتية - ميدان تجاذب لم يخفت صدى المعارك الفكرية المحتدمة فيه وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وحيث باتت الثقافة وسيلة من وسائل القوة الناعمة في الحرب الباردة ثمّ إنقلبت سلاحاً من أسلحة العولمة التي تسعى لتوسيع نطاق الرأسماليات الرمزية المدعمة بمصنّعات مادية تُعلي شأن الإقتصاديات المتفوقة وترسّخ سطوتها على الساحة العالمية.

أقدّم فيما يلي ترجمةً لكتاب (**الثقافة Culture**) المنشور عن جامعة ييل الامريكية العريقة عام ٢٠١٦ للكاتب البريطانيّ الذائع الصيت (**تيري إيغلتُن Terry Eagleton**)، وهو ناقد ومنظّر أدبيّ وباحث في حقل الدراسات الثقافية وسياسات الثقافة. نشر إيغلتُن العديد من الكتب وتُرجم بعضها إلى العربية (ومنها مذكّراته التي نشرتها دار المدى بعنوان «حارس البوّابة» عام ٢٠١٥. تجب الإشارة هنا أنّ كتاب (الثقافة) هذا هو كتاب مستقلّ ومتميّز عن كتابٍ آخر نشره إيغلتُن من قبلُ بعنوان (فكرة الثقافة) وهو مترجم إلى العربية.

يعدُّ هذا الكتاب بحثاً تأريخياً - سوسيولوجياً - أنثروبولوجياً

مركّباً في مفهوم الثقافة، وهو مكتوب بطريقة إيغلتُن المميّزة التي يركّزُ فيها هلى ثيمات محدّدة في سياق الموضوعة الكبرى التي يتناولها، ومعروفٌ عنَ إيغلتُن نفوره من الصلابة الأكاديمية السائدة وميله لاعتماد العبارات القصيرة المتلاحقة التي هي أقـربُ إلى تأكيد لمواضعات راسخة؛ وبهذا يكون إيغلتُن بحّاثة مريحاً للقارئ الذي يسعى للحصول على فكرة شاملة وسريعة وجيدة التناول عن موضوعة البحث، وإذا ماكان الحديث يتناول موضوعة معقّدة وكثيرة الإشتباكات مع الحقول المعرفية الأخرى مثل فكرة (الثقافة) فإنّ كتاب إيغلتُن هذا يعدّ موجزاً مناسباً ومدخلاً لقراءات شاملة أكثر تخصّصاً في الوقت ذاته.

يُضافُ هذا الكتابُ إلى مجموعة منتخبة من كتب إيغلتُن المنشورة حديثاً عن جامعة ييل العريقة والتي تعكف دار المدى على ترجمتها وتقديمها إلى القارئ العراقي والعربي.

لطفية الدليمي

عمّان، الأردن: ٢٥ ديسمبر (كانون ثان) ٢٠١٧

التعريف بمؤلّف الكتاب

تيري إيغلتن



تيري فرانسيس إيغلتُن Terry Francis Eagleton: منظّر أدبي وناقد ومثقف بريطاني وفيلسوف ذائع الصيت، يعمل حالياً (عام ٢٠١٧) أستاذاً متميزاً للأدب الإنكليزي في جامعة لانكاستر البريطانية.

ولِد إيغلتُن في ٢٢ شباط (فبراير) ١٩٤٣ بمدينة سالفورد البريطانية لأبوين ينتميان للطبقة العاملة وذوي أصول عائلية كاثوليكية إيرلندية، وكانت أمّه تنتمي لعائلة لم يخفِ أجدادها تعاطفهم القويّ مع التطلّعات الإستقلالية للجمهورية الإيرلندية المتخيّلة. تلقّى إيغلتُن نشأة كاثوليكية نموذجية وخدم – وهو لمّا يزل صبياً بعدُ – في مرافقة الراهبات المبتدئات إلى مذبح دير الآباء الكرمليين المحليّ لأخذ

نذورهم فيها، وقد حكى عن هذه التجربة في كتاب مذكراته الموسوم (حارس البوّابة **The Gatekeeper**).

تلقى إيغلتُن تعليمه الأولـي في مدرسة ثانوية تتبع نمط التعليم الكاثوليكي، وفي عام ١٩٦١ إلتحق بكلية ترينيتي) الثالوث الأقدس (Trinityبجامعة كامبردج لدراسة اللغة الإنكليزية والأدب الإنكليزي وتخرّج منها وهو الأول على دفعته؛ غير أنه وصف تجربته هذه لاحقاً بأنها (مضيعة كاملة للوقت). في عام ١٩٦٤ إلتحق إيغلتُن بكلية يسوع Jesus بجامعة كامبردج حيث عمل فيها كزميل بحث متقدّم وطالب دكتوراه؛ فكان أصغر زميل ينتخبُ في الكلية منذ القرن الثامن عشر، وكان الناقد الأدبي الأشهر **رايموند ويليامز Raymond Williams** هو من رشّحه لهذه الزمالة. خلال زمالة إيغلتُن في كلية يسوع وعمله على الدكتوراه فيها بدأت توجّهاته اليسارية والماركسية بالتبلور وعمل حينها كمحرّر للدورية الكاثوليكية اليسارية الراديكالية المسمّاة Slant.

أصبح إيغلتُن في عام ١٩٦٩ زميلاً ومحاضراً في كلية وادهام Wadham بجامعة أكسفورد وظلّ يعمل في هذه الجامعة حتى عام ٢٠٠١، ويُعرف عنه في هذه الكلية أنه أدار حلقة دراسية عن النظرية الأدبية الماركسية. في عام ٢٠٠١ إنتقل إيغلتُن إلى جامعة مانشستر ليعمل أستاذاً للنظرية الثقافية فيها.

بدأ إيغلتُن دراساته الأدبية بالتركيز على القرنين التاسع عشر والعشرين، ثمّ إستحال أكاديمياً ماركسياً صلباً خلال سبعينيات القرن العشرين ونشر كتابات تناغي الشكل الماركسي الذي كتب به (ألتوسير). حلّت إنعطافة كبرى في فكر إيغلتُن مع نشره كتاب (النقد والآيديولوجيا) عام ١٩٧٦ والذي يناقش فيه أعمال نقّاد ومنظّرين أدبيين ذائعي الشهرة مثل إف. آر. ليفز ورايموند ويليامز.

إيغلتُن هو أحد المساهمين الكبار في حقل الأدب (والنظرية الأدبية بعامة)، ويعدّ كتابه (النظرية الأدبية: مقدمة) الذي نشره عام ١٩٨٣ وأعاد تنقيحه ونشره عام ١٩٩٦ أحد المساهمات الكبرى لإيغلتُن في هذا الحقل المعرفي الواسع. يدرس إيغلتُن في كتابه هذا مقاربات نظرية متعددة للأدب ومنها: الشكلانية، التحليل النفسي، البنيوية ومابعد البنيوية، وقد وصف أحد النقّاد الأدبيين هذا الكتاب بكونه «مساهمة عظمى في ترسيخ النظرية الأدبية والمساعدة في إدخالها على نحو رصين في المناهج الدراسية الأولية».

فيما يخصّ حقل النقد الأدبي فإنّ مقاربة إيغلتُن النقدية تتجذّر عميقاً في التقاليد النقدية الماركسية وإن كان حاول غير مرّة تطعيم تلك التقاليد بتقنيات وأفكار من تيارات فكرية أكثر حداثة من الماركسية، مثل: البنيوية، التحليل اللاكاني (نسبة إلى لاكان)، والتفكيك. لم تكن الماركسية بالنسبة إلى إيغلتُن (وكما يبيّن في مذكراته المذكورة آنفاً) محض مسعى أكاديميّ؛ فقد ظلّ عضواً نشيطاً في حركة الإشتراكيين العالميين (مع كريستوفر هيتشنز وسواه من المُفكرين العالميين) وكذلك في عصبة العمّال الإشتراكيين.

يمثّل كتاب إيغلتُن المسمّى (مابعد النظرية) نوعاً من الإنعطافة الثورية في فكر الرجل، وهو أقرب لإدانة النظرية الثقافية والأدبية السائدة التي يرى فيها إيغلتُن إفساداً لكلّ من الأدب والثقافة على حدّ سواء؛ وهو إذ ينحو هذا المنحى لايبتغي الإستنتاج بأنّ الدراسة البينية المتداخلة للأدب والثقافة تنتِجُ نظرية من غير مزايا طيبة؛ بل العكس هو الصحيح لأنّ هذه الدراسة المتداخلة لطالما فتحت كوى مغلقة للإطلالة على طائفة واسعة من الموضوعات الحيوية؛ لكنّ إيغلتُن يدين النزعة النسبية الطاغية التي يبديها الدارسون الأدبيون المنتمون لمابعد الحداثة الأدبية من خلال رفضهم واستبعادهم لكلّ المطلقات الأدبية

الراسخة، ويستنتج إيغلتُن في كتابه المهمّ هذا أنّ المطلق موجود في نهاية الأمر.

إيغلتُن كاتب غزير الإنتاج في الصحافة ويكتب باستمرار وحيوية فائقة في مطبوعات ثقافية عالمية مهمّة (وبخاصة مراجعة لندن للكتب London Review of Books)، وقد ألّف العشرات من الكتب، وأدناه قائمة بكتبه المنشورة:

- كنيسة اليسار الجديد (ظهر إسمه على الغلاف تيرينس إيغلتُن)، ١٩٦٦
- *The New Left Church* [as Terence Eagleton] (1966)
- شكسبير والمجتمع: دراسات نقدية في الدراما الشكسبيرية، ١٩٦٧
- *Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama* (1967)
- المنفيون والمهاجرون: دراسات في الأدب الحديث، ١٩٧٠
- *Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature* (1970)
- الجسد باعتباره لغة: موجز تلخيصيّ للاهوت اليسار الجديد، ١٩٧٠
- *The Body as Language: Outline of a New Left Theology* (1970)
- أساطير السلطة: دراسة ماركسية للأخوات برونتي، ١٩٧٥
- *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975)

- النقد والآيديولوجيا، ١٩٧٦
- *Criticism & Ideology* (1976)
- الماركسية والنقد الأدبي، ١٩٧٦
- *Marxism and Literary Criticism* (1976)
- والتر بنجامين، أو نحو نقد ثوري، ١٩٨١
- *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (1981)
- إغتصاب كلاريسّا: الكتابة، الجنسانية، والكفاح الطبقي لدى صامويل ريتشاردسون، ١٩٨٢
- *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality, and Class Struggle in Samuel Richardson* (1982)
- النظرية الأدبية: مقدمة، ١٩٨٣
- *Literary Theory: An Introduction* (1983)
- وظيفة النقد، ١٩٨٤
- *The Function of Criticism* (1984)
- قدّيسون وأساتذة، ١٩٨٧ (رواية)
- *Saints and Scholars* (1987; a novel)
- رايموند ويليامز: منظورات نقدية، ١٩٨٩ (مُحرّر)
- *Raymond Williams: Critical Perspectives* (1989; editor)
- القدّيس أوسكار، ١٩٨٩ (مسرحية عن أوسكار وايلد)
- *Saint Oscar* (1989; a play about Oscar Wilde)
- دلالة النظرية، ١٩٨٩
- *The Significance of Theory* (1989)

- آيديولوجيا علم الجمال، ١٩٩٠
- *The Ideology of the Aesthetic* (1990)
- القومية، الإستعمار، والأدب، ١٩٩٠
- *Nationalism, Colonialism, and Literature* (1990)
- الآيديولوجيا: مقدّمة، ١٩٩١، نشر ثانية عام ٢٠٠٧
- *Ideology: An Introduction* (1991/2007)
- فيتغنشتاين: نصّ تيري إيغلتُن لفلم من إخراج ديريك جارمان، ١٩٩٣
- *Wittgenstein: The Terry Eagleton Script, The Derek Jarman Film* (1993)
- النظرية الأدبية، ١٩٩٦
- *Literary Theory* (1996)
- أوهام مابعد الحداثة، ١٩٩٦
- *The Illusions of Postmodernism* (1996)
- هيثكليف والمجاعة الكبرى، ١٩٩٦
- *Heathcliff and the Great Hunger* (1996)
- ماركس، ١٩٩٧
- *Marx* (1997)
- جون المجنون والأسقف ومقالات أخرى في الثقافة الإيرلندية، ١٩٩٨
- *Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture* (1998)
- فكرة الثقافة، ٢٠٠٠
- *The Idea of Culture* (2000)

- الحقيقة بشأن الإيرلنديين، ٢٠٠١
- *The Truth about the Irish* (2001)
- حارس البوّابة: مذكّرات، ٢٠٠٢ (صدرت ترجمته العربية عن دار المدى بترجمة الأستاذ أسامة منزلجي عام ٢٠١٥)
- *The Gatekeeper: A Memoir* (2002)
- العنف اللذيذ: فكرة المأساة، ٢٠٠٢
- *Sweet Violence: The Idea of the Tragic* (2002)
- مابعد النظرية، ٢٠٠٣
- *After Theory* (2003)
- شخصيات مُخالِفة: مراجعة أعمال فِش، سبيفاك، جيجك، وآخرين، ٢٠٠٣
- *Figures of dissent: Reviewing Fish, Spivak, Zizek and Others* (2003)
- الرواية الإنكليزية: مقدّمة، ٢٠٠٥
- *The English Novel: An Introduction* (2005)
- الرعب المقدّس، ٢٠٠٥
- *Holy Terror* (2005)
- معنى الحياة، ٢٠٠٧
- *The Meaning of Life* (2007)
- كيف تقرأ قصيدة، ٢٠٠٧
- *How to Read a Poem* (2007)
- معضلة الغُرَباء: دراسة في الأخلاقيات، ٢٠٠٨
- *Trouble with Strangers: A Study of Ethics* (2008)
- النظرية الأدبية، طبعة الذكرى المئوية، ٢٠٠٨

- *Literary Theory*, Anniversary Edition (2008)
- العقل، الإيمان، الثورة: تأمّلات في المجادلات بشأن الإله، ٢٠٠٩ (صدرت ترجمته العربية عن دار المدى بترجمة الأستاذ أسامة منزلجي عام ٢٠١٧)
- *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (2009)
- مهمّة الناقد: تيري إيغلتُن في حوار مع ماثيو بيمونت، ٢٠٠٩
- *The Task of the Critic: Terry Eagleton in Dialogue* with Matthew Beaumont (2009)
- عن الشرّ، ٢٠١٠
- *On Evil* (2010)
- لِمَ كان ماركس محقّاً، ٢٠١١
- *Why Marx Was Right* (2011)
- ظاهرة الأدب، ٢٠١٢
- *The Event of Literature* (2012)
- عَبر البِركة: رؤية رجل إنكليزي لأمريكا، ٢٠١٣
- *Across the Pond: An Englishman's View of America* (2013)
- كيف تقرأ الأدب، ٢٠١٣
- *How to Read Literature* (2013)
- الثقافة وموت الإله، ٢٠١٤
- *Culture and the Death of God* (2014)
- أمل من غير تفاؤل، ٢٠١٥

- *Hope without Optimism* (2015)
- الثقافة، ٢٠١٦
- *Culture* (2016)
- المادية، ٢٠١٧ (صدرت ترجمته العربية عن دار المدى بترجمة الأستاذ عبد الإله النعيمي عام ٢٠١٧)
- *Materialism* (2017)
- التضحية العظمى، ٢٠١٨
- *Radical Sacrifice* (2018)

المترجمة



ماهي الثقافة بالضبط؟

حوارٌ مع تيري إيغلتن

هذه ترجمة للحوار المهمّ الذي أجراه (ديفيد إيبوني David Ebony) مع تيري إيغلتُن في ٢٦ آب (أغسطس) ٢٠١٦ ونُشر في مطبوعة (Yale Books Unbound) التي تصدر عن جامعة ييل الأَمريكية المرموقة، وقد جاء الحوار بمناسبة صدور كتاب (الثقافة Culture) عن جامعة ييل عام ٢٠١٦.

يعمل ديفيد إيبوني في الوقت الحاضر محرّراً مساهماً لمجلّة (Art in America)، وهو مقيم في مدينة نيويورك الأمريكية ويعمل فيها، وقد أصدر عدداً من الكتب التي تتناول شؤوناً سياسية وثقافية عالمية مختلفة.

المترجمة

ثمة الكثير في أخبار اليوم ممّا يشيرُ للثقافة: صراعات الثقافة، حروب الثقافة، الهوية الثقافية، النقاء الثقافي،،، الخ. يبدو معنى (الثقافة) مفهوماً متمدّداً ومطّاطاً ويمكن تطبيقه تقريباً على أيّ موقف أو تعبير أو جهد إنسانيّ. **تيري إيغلتُن**: المنظّر الثقافيّ والناقد والفيلسوف البريطانيّ اللامع – والإشكاليّ أغلب الأمر – حاول

من جانبه تقديم محاولات مثيرة لتعريف (الثقافة) أو في أقلّ تقدير المساعدة في تحديد معايير الثقافة وعناصرها ذات الدلالة المميزة.

كتابُ إيغلتُن الأحـدث (الثقافة Culture) هو عمل غاية في الإشراق وباعث على الدهشة ويمكن فهم مضامينه من غير مشقات متطلبة، وتتماهى طريقة إيغلتُن ومنهجيته في التعامل مع موضوعات كتابه هذا مع خصائص بعض أكثر الكُتّاب إثارة للفكر الخلّاق عند التعامل مع موضوعات يمتدّ نطاقها من الدين والإرهاب حتى إدموند برك Edmund Burke، أوسكار وايلد Oscar Wilde، تي. إس. إليوت T. S. Eliot، مونتي بايثون Monty Python. إنّ أطروحات إيغلتُن الدقيقة والصارمة – والتي لاتعوزها روح الدعابة – بشأن الثقافة ستبدو مثيرة للمشاعر وبخاصة للأمريكيين في وقتنا الحاضر وحيث البلاد واقعة في لجّة انتخابات رئاسية غريبة الطابع تبعث المرارة في النفس (أجري الحوار قبل إجراء الانتخابات الرئاسية الأمريكية وفوز ترامب، المترجمة)؛ إذ نشهد في طور ما من تلك التحضيرات الإنتخابية إنحداراً ثقافياً موسوماً بمحاباة الأقربين الذين لايمتلكون من أسلحة إنتخابية سوى شكلٍ من أشكال الأيقونية الشائكة: هذه الانتخابات هي ببساطة جولة صِراعيّة بين سطوة رجلٍ أبيض ذي جاه وإمتيازات وفّرها له المال بالضدّ من داعية مفترضة للحقوق النسوية الإجتماعية (واضح أنّ الإشارة هي إلى دونالد ترامب وهيلاري كلينتون، المترجمة).

يتناول إيغلتُن في كتابه هذا موضوعات الثقافة الجمعية والكيفية التي بات التمييز بين الثقافة والمجتمع في السنوات الأخيرة غير محدّد الخصائص وعلى نحوٍ لايفتأ يتزايد يوماً بعد آخر. يكتب إيغلتُن بهذا الشأن في كتابه (الثقافة): «إستحالت السياسة وعلى نحوٍ متزايد مسألة صورة، وشكل أيقونيّ، ومشهديات مصممة لإمتاع الجموع...»، ثمّ

يضيف قائلاً: «التجارة والإنتاج باتت تعتمد أكثر فأكثر على التغليف، والتصميم، ومنح العلامات التجارية ذات الشهرة العالمية، والإعلان، والعلاقات العامة؛ أمّا العلاقات الشخصية فصارت موضوعاً خاضعاً لوساطة النصوص والصور التقنية...».

إنتقادات إيغلتُن للثقافة المعاصرة قد تكون لاذعة أحياناً؛ لكنها ليست أبداً ساخرة أو باعثة على تشويش القارئ. يكتب إيغلتُن في مكان آخر غير كتابه هذا فيقول: «الثقافة يمكن أن تكون نموذجاً للكيفية التي نعيش بها، أو شكلاً من هيكلة الذات أو تحقيق الذات، أو ثمرة زمرة من أشكال الحياة المعيشة لجماعة كبرى من الناس، وقد تكون الثقافة نقداً للحاضر أو صورة للمستقبل...».

نشأ إيغلتُن (المولود في سالفورد، بريطانيا، عام ١٩٤٣) لأسرة كاثوليكية ينتمي الأب والأم فيها لجذور إيرلندية. عاش إيغلتُن في دبلن وهو يقيم في إيرلندا الشمالية في الوقت الحاضر، وقد كتب بكثافة خلال العديد من السنوات بشأن السياسة والثقافة الإيرلندية. إستأنس إيغلتُن في وقت مبكّر من نشاطه الثقافيّ الموضوعات الخاصة بالإشتراكية الإجتماعية، وصار محرّراً – وهو لمّا يزل طالباً شاباً – لمطبوعة (Slant) الدورية الكاثوليكية ذات التوجهات اليسارية المتطرفة. درس إيغلتُن في جامعة أكسفورد وتطلّع للحصول على مهنة في حقل التعليم وظلّ هناك ناشطاً في السياسات اليسارية. مُنِح إيغلتُن عام ٢٠٠١ كرسي الأستاذية للنظرية الثقافية في جامعة مانشستر؛ أما اليوم فهو أستاذ (بروفسور) للأدب الإنكليزي في جامعة لانكستر.

يمكن إعتبار كتاب (الثقافة) من بعض الجوانب إستمرارية منطقية لكتاب إيغلتُن السابق المنشور عام ٢٠٠٠ بعنوان (فكرة الثقافة The Idea of Culture)، وقد كان هذا الكتاب المدهش سبباً مباشراً جعل من إيغلتُن واحداً من كُتّابي المفضّلين.

الحوار

• كنتُ كتبتُ من قبلُ مراجعة لكتابك (فكرة الثقافة) عام ٢٠٠٠ في مطبوعة (Lacanian Ink) التي تُحرّرها (جوزفينا آيرزا) التي تكنّ إعجاباً عظيماً بأعمالك. قرنتُ في مراجعتي تلك كتابكِ مع الأعمال السرية للفنان البرازيلي العظيم (تونغا Tunga) الذي كان ينجز أعماله وسط جموع المشرّدين في ريو العاصمة.

– نعم، نعم. رأيت مراجعتك تلك.

• أتساءل بدءً كيف تغيّر أو تطوّر مفهومك للثقافة منذ نشر كتابك (فكرة الثقافة)؟

– لم أطالع كتابي (فكرة الثقافة) منذ فترة من الزمن، وقد قصدتُ عامداً أن لاأطّلع عليه في الوقت الذي كنت منهمكاً فيه بكتابة كتاب (الثقافة). أرى أنّ الثقافة باعتبارِها الأرضية الخصبة التي تنشأ وسطها السلطة هي موضوعة لطالما تفكّرتُ فيها كثيراً وبخاصة عندما يختصّ الأمر بأدموند برك: رجل الدولة الإيرلندي والمنظّر السياسيّ الأشهر في القرن الثامن عشر. العلاقة بين الثقافة والسلطة السياسية موضوعة حيوية لم أكن قد تناولتها بكثير من التدقيق والتمحيص في كتابي الاوّل؛ بل ولم أورد أية إشارة لـِ (برك) في مناقشات ذلك الكتاب.

• أعتقد أنّ كتابك الجديد (الثقافة) هو أحد أكثر كتبك قدرة في بلوغ فهم القارئ وإثارة تفكيره، وبالإضافة لذلك فهو كتاب مُسلٍّ وهزلي

في مواضع محدّدة منه. ثمة سطور كتبتَها في ذلك الكتاب هي جزءٌ حيوي من مناقشتك لموضوعة (الثقافة والطبيعة)، ومن بينها السطور التالية: «من الطبيعيّ أن نقلق لسماع صوت صياح وحشيّ على حين غرّة وسط سكون الليل، مثلما هو طبيعيّ للغاية أن لايحبّ بعضنا راسل كرو». كم أنت مسكين راسل كرو!!.

– بالكاد أعرف من يكون راسل كرو!. أنا في العادة أشير لِـ (توم كروز) في سياق الموضوعات الثقافية التي أتناولها؛ لكنّي إعتزمتُ هذه المرة أن أحلّ وثاقة بي وأمنحه فرصة استراحة قصيرة ليغيب فيها عن كتاباتي.

• **نقرأ في كتابك أيضاً السطور التالية: «لايجد معظمنا إمتلاك طائرة خاصة أمراً لاغنى عنه للبقاء البشري؛ ولكن قد يشكّك البعض في صحّة هذه الحقيقة بالنسبة لشخصية مثل (المغنّية العالمية) مادونا». هل تتعمّدُ توظيف الفكاهة في عملك كوسيلة تدميرية لبعض المواضعات السائدة؟**

– أعتقد أنّ كتابي الأوّل في باكورة كتاباتي كان مفرطاً في تقمّص المهابة والجلالة وعلوّ الشأن الفكريّ؛ غير أنّ الحقيقة هي أنني نشأتُ مع خلفية ثقافية إيرلندية يشيع فيها الكوميديون والممثلون والمسرحيّون وحيث حسّ الفكاهة حاضرٌ دوماً في تلك الثقافة، وقد تطلّب الأمر مني جهداً كبيراً لكي أتواءم مع التعليم الإنكليزي الذي دفنتُ نفسي فيه لسنوات كثيرة. عندما بلغت باكورة أواسط العمر إكتشفتُ الموهبة الكامنة في أن يبقي المرء على حسّ الفكاهة حياً فيه وعلى الأقلّ في حالات الكتابة وإلقاء المحاضرات، وعرفتُ أنّ حسّ الفكاهة يمكن أن يحافظ على التجانس والطواعية في روح المرء ويجعلها أكثر قدرة على إدامة روح التواصل مع الآخرين. في واقع الأمر أنجزتُ للتوّ كتاباً عن الفكاهة سيكون أحد الكتب التي ستُنشَرُ عن مطبعة جامعة ييل ضمن سلسلة كتبي التي دأبت على نشرها،

وقد أنجزتُ كتابة كتاب آخر عن المادية[I]. أعاني في الحقيقة من معضلة تتضادّ مع المعضلات السائدة لدى غيري: أنا أكتب بكثرة وكثافة بالمقارنة مع الآخرين، ولطالما تظاهرتُ – مدفوعاً بحيرتي وارتباكي – بأنني أعمل على إنجاز كتاب واحد بعينه في الوقت الذي أكون فيه منشغلاً بإنجاز ستة كتبٍ تنتظر في لائحة الإنجاز أمامي. كتاب (الفكاهة) سيرى النور قريباً.

• بالنسبة لي فإنّ لمسات الفكاهة في كتابك كان لها أبلغ الأثر في بعث الإسترخاء في نفسي وجعلي أكثر تقبّلاً للمفاهيم التي طرحتها في كتابك والتي لطالما حفّت بها الكثير من الإشكاليات.

– عندما تكتبُ كتاباً أو تلقي محاضرة فليس ثمة طريقة أكثر تأثيراً في روح المتلقّي من إضافةِ بعض الفكاهة في المادة التي تعمل عليها، كما أنّ هذه الفكاهة تمكّنك في الوقت ذاته من إستكشاف بعض الخفايا في موضوعاتك. بالنسبة للطلبة فإنّ عنصر التهويل حاضرٌ دوماً بأعلى المستويات، كما أنّ بعض الحاضرين في المحاضرات (وبعض القرّاء كذلك) يتهيّبون دوماً عندما يُواجهون بأفكار أو موضوعات جديدة. يمكن للفكاهة أن تمدّ يد العون دوماً.

• تُشيرُ في كتابك (الثقافة) إلى كلود ليفي شتراوس – Claude Levi Strauss وعبارته العتيدة المذكورة في كتابه (مداريات حزينة Triste Tropiques: «أن يجعل فردٌ ما طريقته في العيش مفهومة للثقافات الأخرى يعني أن يتشرّب الفرد ذاته بطريقته الخاصة في العيش ويفهمها بطريقة أكثر إكتمالاً من ذي قبلُ». كيف تشعر بخاصة تجاه العلاقة بين الثقافة والأنثروبولوجيا؟

– غدت الثقافة مفهوماً أنثروبولوجياً في القرن التاسع عشر،

I – تُرجِم هذا الكتاب إلى العربية ونشرته دار المدى عام ٢٠١٧. (المترجمة)

وأراه أمراً بالغ المشقة إذا ماحاولنا تفكيك روابط العلاقة الوثقى بين الأنثروبولوجيا والتراث الإستعماري. ثمة إحساس مشابه بأن مفردة (الثقافة) طالها التلوّث أيضاً وبخاصة من قبل التيارات القومية ذات التوجهات اليمينية. تبدو مفردة (الثقافة) وكأنها ظاهرة توحّد الكثير من الموضوعات تحت لوائها، والتي إذا ماوُضِعت بين الأيادي المسيئة فستتجاوز عن رؤية الكثير من مظاهر التنوّع والإختلافات وستستحيل ظاهرة شريرة وخطيرة. الثقافة، حالها حال الكثير من المفاهيم الجوهرية سواها، لها محدودياتها الخاصة.

• لو وضعنا في حسبانِنا خلفيتك الكاثوليكية، كيف إنتهى بك الأمر مُقيماً في إيرلندا الشمالية؟

– عشت في دبلن قرابة العشرين عاماً، وأقيم في إيرلندا الشمالية اليوم ببساطة لأنّ زوجتي تدرّس في جامعة ألستر. إيرلندا ظلّت دوماً حاضرة في عقلي متى ماأعملتُ تفكيري عميقاً في موضوعة (الثقافة). الثقافة – بالمعنى الأضيق وليس بالمعنى الانثروبولوجيّ الأعمّ – ربّما هي المادة الرئيسية التي تصدّرُها إيرلندا؛ إذ أنّ إيرلندا بلد محايد، وليست عضواً في حلف شماليّ الأطلسيّ (الناتو)، كما أنّ الثقافة أمرٌ عظيم الأهمية في هذا البلد مثلما هو جوهريّ للإقتصاد الإيرلنديّ.

أزاح مصطلح (المثاقفة Culturalism) في إيرلندا الشمالية، على كل حال، الموضوعات السياسية والإقتصادية وحلّ محلّها، وعلى الشاكلة التي وصفتُها في الكتاب، ومع وجود تقليدين ثقافيين (كاثوليكي وبروتستانتي) تصبح الثقافة هناك عنواناً لعقار مسكّن يحاول تجاهل التباينات الصارخة، وهي بهذا السياق تُخفي من المصائب بأكثر ممّا تكشف عنها وبما يجعل الثقافة أقرب لألعاب خفّة اليد في نهاية المطاف.

أرى في الكتاب نوعاً من التحذير بشأن محاولة ضغط مفهوم الثقافة وتركيزه في محض توصيفات مشدّدة وبخاصة بعد أن صار أمراً عادياً للغاية النظر إلى الثقافة وتثمينها من وجهات نظر متباينة كثيراً؛ لكن ينبغي في كلّ الأحوال أن يكون المرء متحوّطاً للمحدوديات الكامنة في مفهوم (الثقافة) ومدياتها، وهذا هو بالضبط جزءٌ ممّا حاولت جاهداً فعله في كتابي.

• **ذكرتَ في كتابك أنّ الثقافة إذا كانت أمراً يسمحُ لنا بالنماء والإزدهار فهي أيضاً «أمرٌ يجعل بعض النساء أو الرجال مدرّبين على قتل سواهم». هذه الأفكار، بالطبع، لها رنينها الخاص في أيّامنا هذه وبخاصة إذا ماوضعنا في حسباننا الهجمات الإرهابية الأخيرة في بروكسل، باريس، أورلاندو، نيس،،،،،، الخ.**

– أؤكّد هنا مرّة أخرى أنّه أمرُ نادرٌ أن يجري التأكيد على الجوانب السلبية للثقافة. يمكن أن تكون الثقافة أمراً أشدّ خطورة بكثير ممّا نعتقد، وهي أشدّ خطورة ممّا يدرك الناس؛ ومع ذلك لم يزل ثمة من يفكّر في الثقافة بمفردات تخصّ باخ وبيتهوفن فحسب!.

• **إذن هل ترى الإرهاب ظاهرة ثقافية في المقام الأوّل؟**

– الإرهاب ظاهرة سياسية؛ لكنّها تتقنّعُ بقناع ثقافي أو ديني، وهي جزءٌ من من ضمور النسق الثقافي، وفي العادة يقّدح شرارتها أناس من خارج ذلك النسق؛ لكنّي أقول أنّ ظاهرة الإرهاب متجذّرة عند البعض بسبب مفاعيل القلق وليس الكراهية. القلق بالطبع يمكن أن يفضي إلى الكراهية وهو الأمر الذي يحصل في ظاهرة الإرهاب التي هي في نهاية المطاف آيديولوجيا قاتلة يتبنّاها هؤلاء الّذين يتملّكهم شعور طاغ بأن الركب قد سبقهم وتخلّى عنهم وجعلهم سقط متاع مهانين يطوّقهم الإحساس بالإذلال وعدم القدرة على التصالح مع العالم.

المعضلة الجوهرية في عالمنا اليوم هي أنّه بات مستقطباً بشدّة بين هؤلاء الذين يحملون أقلّ الإيمان في دواخلهم (نحو فكرة أو فعل أو موضوع، المترجمة) وهؤلاء الذين يكتنزون إيماناً عظيماً نحو الأمور ذاتها. الأصوليون بالطبع هم بين أعضاء الفئة الثانية الذين يدّخرون إيماناً عظيماً في دواخلهم، ويعمل النسق العلمانيّ البراغماتي الغربي المتنوع الخصائص والأشكال على إذكاء نار الأصولية لدى هؤلاء، ومن ثمّ يُبدي الأصوليون ردّات فعل تتمظهر في التشبّث بأنساقهم الإعتقادية الإرتكاسية العتيقة وإعلاء شأنها واعتبارها شكلاً من أشكال تأكيد الهوية المضادة، وكلّ طائفة من هؤلاء تدفع بالطوائف الأخرى نحو الزوايا المظلمة في لعبة هي أشبه بالممارسة الديالكتيكية الجامدة بين الطوائف المتناحرة.

مقدّمة المؤلّف

الثقافة مفهوم متعدّد الأوجه؛ الأمر الذي يفاقم صعوبة اعتماد مفهوم موحّد بالغ التحديد والصرامة بشأن الثقافة. يضحّي هذا الكتاب، تأسيساً على الفكرة السابقة، بأي شكل من أشكال التوحيد الصارم لما يعنيه مفهوم الثقافة إبتغاءً لمقاربة هذا المفهوم من زاوية عددٍ من المنظورات المختلفة: أبتدئُ هذا الكتاب بمساءلة المعاني المختلفة التي يثيرها مصطلح «الثقافة»، ثم أمضي في إستكشاف بعض الفروقات الجوهرية بين فكرة الثقافة ومفهوم الحضارة، وبعدها أواصل مساءلة المبدأ مابعد الحداثيّ الخاص **بالنزعة الثقافية Culturalism**؛ لأنّ الثقافة كانت على الدوام أمراً أساسياً للوجود الإنسانيّ، وفي سياق فعل ذلك سأعمد لتقديم المفاهيم الخاصة **بالتنوّع diversity**، **التعدّد plurality**، **الهُجنة (التهجين) hybridity**، **الشمول (التضمين) inclusivity** في إطار نقديّ بعيد عن النقودات المعيارية المتداولة. سأتناول كذلك الموضوعة الخاصة بالمعتقدات السائدة في حقل النسبية الثقافية.

يمكن رؤيــة الثقافة باعتبارها شكلاً من أشكال اللاوعي الإجتماعيّ، ومع الحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في العقل سأتناول أعمال إثنيْن من أكابر الداعين لهذه الفكرة: الفيلسوف السياسيّ **إدموند برك Edmund Burke**، المؤلّف الذي تُعرَفُ

كتاباته على نطاق واسع؛ غير أنّ تأثيره في صياغة فكرة الثقافة لم يلقَ صداه المستحقّ لدى الأوساط العامة، أما الداعية الثاني فهو الفيلسوف الألمانيّ **جوهان غوتفريد هيردر Johann Gotfried Herder** الذي لم يتماشَ فكره الفريد في أصالته بشأن الموضوعات الثقافية مع «الموضات» الثقافية السائدة؛ لذا لم يلقَ التقدير الذي يستحقّه بجدارة. لديّ كذلك بعض التعليقات بشأن كون الثقافة نمطاً من اللاوعي الجمعيّ في أعمال **تي. إس. إليوت T. S. Eliot** و**رايموند وليامز Raymond Williams**: هذان المفكّران اللذان لطالما كانت الثقافة لهما مفهوماً حيوياً بدرجة فائقة ولكنْ من موقفين سياسيّين متعارضيْن على نحو حاد.

ثمة فصلٌ في الكتاب عن **أوسكار وايلد Oscar Wilde** يقدّم بعض آيات الإجلال والتوقير لهذا الناقد الثقافيّ الأكثر جسارة والمُجمَع على قدراته العظيمة بين النقّاد الثقافيين، ويوفّر هذا الفصل تلخيصاً لبعض المفاهيم المُعدّلة للثقافة والتي تمّت مساءلتها من قبلُ، ثمّ أنعطف في الكتاب لمساءلة الأسباب الكامنة وراء تعاظم فكرة الثقافة في عصرنا الذي ينظَرُ إليه غالباً بأنّه عصرٌ حديثٌ متواضع الثقافة، ثمّ أتناول طائفة من تلك الأسباب، وأهمّها من الناحيةالجوهرية: فكرة الثقافة باعتبارها نقداً جمالياً ومثالياً (يوتوبيّاً) للرأسمالية الصناعيّة، نشوء النزعات القوميّة الثورية، السياسات الخاصة بالتعددية الثقافيّة والهوية، البحث عن بديل للدين، إنبثاق مابات يسمّى **صناعة الثقافة Culture Industry**. أقدّم أيضاً رؤية نقديّة لمبدأ النزعة الثقافيّة الذي يمتدّ عميقاً في بواكير الوجود الأنسانيّ وحتى عصرنا الحاضر جنباً إلى جنب مع موضوعة **النسبيّة الثقافيّة Cultural Relativism**. ثمة فصل ختاميّ أقدّم فيه حصيلة إستنتاجيّة أناقش فيها عدداً من الأسباب الداعية لاعتبار الثقافة في كلّ الأحوال موضوعة جوهرية وأساسية

للغاية في المجتمعات الحديثة وعلى النحو الذي يراه بعض أهمّ المُدافعين عن الثقافة وحاملي لوائها.

سيلاحظ بعض القرّاء المدقّقين ذوي الفكر الثاقب وجود نكهة إيرلنديّة ينطوي عليها الكتاب برمّته: مِنْ سويفت (المقصود جوناثان سويفت، المترجمة)، بورك، وايلد وحتى السياسات الإيرلنديّة المناهضة للنزوعات الإستعماريّة.

ت. إ.

الفصل الأوّل

الثقافة والحضارة

«الثقافة» مفردة معقّدة على نحو إستثنائي؛ فقد شاع إدّعاءٌ بأنها المفردة الثانية أو الثالثة في ترتيب الكلماتً الأكثر تعقيداً في اللغة الإنكليزيّة (1)؛ لكنْ يظلّ ثمّة أربعةُ معانٍ رئيسية يمكن إقرانها بمفردة «الثقافة»: قد تعني الثقافة (1) تراكماً من العمل الفنّي والذهنيّ؛ (2) الصيرورة التي يحصل بها الإرتقاء الروحانيّ والذهني؛ (3) القيم، العادات، المعتقدات، والممارسات الرمزيّة التي يوظّفها الرجال والنساء في الحياة؛ أو (4) الطريقة الكليّة المُعتمَدة في الحياة. «الثقافة اللابيّة Lappish Culture» يمكن أن تعني الشّعر، الموسيقى، والرقص لدى اللابيين[I]، أو قد تضمّ صنف الطعام الذي يتناولون، نوع الرياضة التي يلعبون، وشكل الدين الذي يمارسون، أو قد يمتدّ مفهوم هذه الثقافة أبعد من ذلك ليشمل المجتمع اللابيّ كوحدة كليّة بما يحتويه من شبكة نقل، نظام تصويت، وطرق التخلّص من النفايات؛ ولكنْ في كلّ هذه الحالات فإنّ مايُعدُّ حالة نموذجية تقترن

I– اللابيون: هم سكان لقسم من شمال أوروبا يعرف باسم سابمي Sápmi، وهذه المنطقة تشكل حالياً جزءً من شمال السويد والنرويج وفنلندا وشبه جزيرة كولا الروسية. (المترجمة)

بالثقافة اللابيّة قد لايكون حالة مقصورة على تلك الثقافة دون سواها: اللابيّون، على سبيل المثال، يأكلون لحم الرنّة، وكذا تفعل أقوام أخرى سواهم، ويوجِبُ عليهم القانون السائد وضع إطارات شتويّة في سياراتهم خلال فصل الشتاء، وهذا الأمر هو الآخر سائد لدى العديد من الأمم الواقعة أقصى شماليّ القارة الأوربية؛ ولكن على كلّ حال يمكن للمرء زيارة (سانتا كلوز) حيث يقيم على تخوم الدائرة القطبية الشماليّة بمنطقة اللابيين (لابلاند) طيلة السنة، وتلك سِمَة – ربما – لايمكن إيجادها في مكان آخر على سطح هذا الكوكب.

الثقافة، بالمعنى الفنّي والذهنيّ للمفردة، قد تشتمل على أوجه الإبتكار السائدة؛ في حين أنّ الثقافة كطريقة في الحياة هي في العموم مسألة عادات: يمكنك أن تؤلّف كونشرتو جديدة أو تنشر مجلّة جديدة؛ ولكنْ عندما يختصّ الموضوع بالثقافة في المعنى الأوسع والأشمل للمفردة فإنّ فكرة إنبثاق حدث ثقافيّ جديد تمتلك شكلاً من أشكال التعارض الذاتيّ المتأصّل فيها رغم أنّ أشياءً مثل هذه قد تحصل بالطبع. الثقافة بهذا السياق هي مافعلتَهُ أنت مراراً من قبلُ؛ بل وحتى، ربما، مافعلهُ أسلافُك لملايين المرّات، ولكي تكون أفعالك صالحة للإنضمام في هذا السياق الثقافيّ يلزمُها أن تكون متساوقة ومتناغمة مع أفعال الأسلاف. الثقافة في السياق الفنيّ يمكن أن تكون حالة طليعيّة؛ أمّا الثقافة كطريقة للحياة فهي في مجملها مسألة عادات وحسبُ؛ ولمّا كانت الثقافة الفنّية في الغالب موضوعة تختصّ بها أقلّية نخبويّة – ويشمل هذا الأمر الأعمال الفنية العصية على الفهم أو الإقتناء – فهي تختلف في هذا الجانب عن الثقافة باعتبارها صيرورة تطوّرية والتي قد يراها المرء موضوعة أكثر إرتباطاً بمُتطلّبات المساواة والعدالة البشرية (لاالإقتصار على محض الإنشغالات النخبوية التي تهمّ الأقلية فحسب، المترجمة). لو حصل أنّ بعضاً من غير المثقّفين

في يومنا هذا تمّ تثقيفهم وغدوا مثقّفين مُعتَبَرين في وقت لاحق فيمكن حينئذ القول أنّ أيّ فرد يستطيع مراكمة الرأسمال الثقافيّ متى ماإعتزم فعل ذلك: يستطيع المرء تعهّد نموّه الروحانيّ بالرعاية على مدى سنوات عديدة؛ في حين أنّ الزراعة تشتمل على رعاية النموّ الطبيعيّ للنبات خلال فترة محدّدة من الزمن. الثقافة بهذا المعنى ليست شيئاً يمكن إكتسابه دفعة واحدة وعلى نحوّ فوريّ مثل إمتلاك حيوانٍ منزليّ أو الإصابة بجائحة أنفلونزا.

إذا ماشئنا الحديث في موضوعة الثقافة بعامّة فيمكن القول أنّ المعاني الثلاثة الأولى بين المعاني الأربعة لمفردة الثقافة تبدو أكثر فائدة من المعنى الرابع (الذي يرى في الثقافة طريقة كلية لعيش الحياة)؛ ولكن ستظلّ هذا المعاني الثلاثة عُرضة للمخاطرة في توسيعها بضمّ أشياء جديدة لها دوماً. أشار رايموند وليامز إلى أنّ «الصعوبة الكامنة في التعامل مع فكرة الثقافة هي أنّنا مُرغَمون على الدوام بتوسيعها إلى الحدّ الذي قد تغدو فيه متماثلة – على وجه التقريب – مع كلّ حياتنا الجمعيّة المشتركة» (2)؛ أمّا لماذا نحن «مُرغَمون» على توسيع تخوم مفردة الثقافة فتلك مسألة غير واضحة المعالم على الرغم من أنّ وليامز مُحقٌّ تماماً في رؤيته التي تقول أنّ مفردة «الثقافة» تنطوي على توجّهات توسّعية مُحتواة في جوهرها. لاتبدو هذه التوجّهات التوسّعية مقلقة لوليامز بالقدر الذي ينبغي أن تكون حدود القلق المفترضة؛ فإذا كان المعنى الجماليّ لمفردة الثقافة مفرطاً في التحديد والضيق فإنّ المعنى الأنثروبولوجيّ للمفردة ذاتها قد يكون مُغالياً في السّعة إلى الحدّ الذي يجعل الثقافة موضوعاً بلا شكل محدّد أو ماهيّة دقيقة التوصيف؛ ولكن برغم هذه الحالة فإنّ المعنى الأكثر سعةً وشمولاً لايُعدَمُ أن تكون له إستخداماته المفيدة: وليامز ذاته يحدّد الفرق بين الثقافة باعتبارها فناً والثقافة باعتبارها طريقة كلية في الحياة من خلال

الإشارة إلى أنّ ثقافة حركة الطبقة العاملة البريطانيّة ليست أمراً يختصّ بمسألة الرّسم أو الشّعر بقدر ماهي موضوع يختصّ بالمؤسّسات السياسيّة: إتّحادات التجارة، الحركة التعاونيّة، حزب العمّال،،،، الخ؛ في حين أنّ الفيلسوف الألمانيّ جوهان غوتفريد هيردر - الذي سنتناول عمله في فصول لاحقة - يرى أنّ الثقافة تشتمل على الصناعة، والتجارة، والتقنيّة بالقدر ذاته الذي تشتمل فيه على القيم والعواطف.

في كتابه الموسوم (**ملاحظات نحو تعريف الثقافة Notes Towards the Definition of Culture**) يوسّع إليوت مفهوم الثقافة ويجعلها تشمل «كلّ الفعاليات والإهتمامات المميّزة لشعبٍ ما»، ويمضي إليوت في تعداد عناصر في قائمة تضمُّ أمثلة إنكليزيّة مختلفة تعدّ صوراً نمطيّة للثقافة الإنكليزيّة: يوم ديربي[I] Derby Day، هنلي ريغاتّا[II] Henley Regatta، لوحة السّهام Dart Board، جبنة وينسليديل[III] Wensleydale Cheese، الكنائس القوطيّة، الكرنب المسلوق، جذور الشمندر المُخلّلة، موسيقى إلغار[IV]،،، الخ (3). في معرضٍ تعليقه على هذه النخبة غريبة الأطوار من النفائس القوميّة يلاحظ رايموند وليامز أنها أبعد ماتكون عن تمثيل الفعاليات النموذجية لشعبٍ ما، وأنّ وعاء إليوت يكتفي بسلق «الرياضة، والطعام مع القليل

I- **يوم ديربي**: يوم يشير في العموم إلى فعالية رياضيّة تقوم على منافسة بين فريقين متبارييْن. (المترجمة)

II- **هنلي ريغاتّا**: مسابقة للتجديف بالزوارق تجري سنوياً في بلدة هنلي الواقعة على نهر التيمس برعاية ملكة بريطانيا. أقيمت للمرة الأولى عام ١٨٣٩. (المترجمة)

III- **جبنة وينسليديل**: جبنة بريطانية شهيرة صُنّعت للمرّة الأولى في بلدة وينسليديل الواقعة شماليّ يوركشاير. (المترجمة)

IV- **سير إدوارد إلغار** (١٨٥٧ - ١٩٣٤): مؤلّف موسيقي بريطانيّ ألّف العديد من الكونشرتوات التي صارت جزءً أصيلاً في التراث الموسيقيّ الكلاسيكيّ العالمي. (المترجمة)

من الفنّ!!» - الأمر الذي يشير إلى مفهوم أكثر تقادماً وأعظم إيغالاً في التصنيف الحصريّ لمفردات التهذيب الذي تجود به المثاقفة الرفيعة Cultivation، ثمّ يتساءل وليامز: ألاتشتمل قائمة الفعاليات المميّزة للإنكليز كذلك أشياء مثل صناعة الفولاذ أو المضاربة بالأسهم أو الزراعة المختلطة أو منظومة النقل المميزة في العاصمة لندن؟ **(4)**. إليوت، بكلمات أخرى، يرى نفسه مُنقاداً لوصف الثقافة على أنّها طريقة كليّة لعيش الحياة (وهو التعريف الرابع للثقافة أعلاه)؛ غير أنّه في واقع الحال يقصُرُ تعريفه لفكرة الثقافة على العادات والممارسات الرمزيّة (التعريف الثالث أعلاه)، وهنا ثمّة معضلة تنشأ على الفور: هل تضمّ ثقافة شعبٍ ما أنماط وجوده المادية والعمليّة أم يجب قصرُها على مفردات الفضاء الرمزيّ؟

ربّما لن يكون أمراً محسوباً في عِداد الحذلقة المفرِطة إذا ماوضعنا تمييزاً فارقاً بين الثقافة اللابيّة والحضارة اللابيّة: الرّسم، أطباق الطعام السائدة، والميول الجنسيّة في منطقة اللابيين ستُصنّف كلّها تحت لافتة «الثقافة»؛ أما نُظُم النقل وأنواع التدفئة المركزيّة فهذه تُصنّف تحت لافتة «الحضارة». الثقافة والحضارة عَنَتا في الأصل الأمر ذاته؛ لكنْ في العصر الحديث، وكما سنرى لاحقاً، فلم يتمّ التفريق بين المفردتيْن فحسب بل تمّ تصويرهما في حقيقة الأمر على أنّهما مفردتان متعاكستان. لطالما نُظِر إلى الألمان، في سجلّات التأريخ الحديث، على أنّهم الممثّلون الخُلّص للثقافة؛ في حين فاز الفرنسيّون بامتياز رفع رايات الحضارة: الألمان لَهُم غوته، كانت، مندلسون؛ في حين أنّ الفرنسيين لهم العطور، وأطباق الطعام الفاخرة، و Châteauneuf du pape [I]. الألمان لهم توجهات روحانيّة؛ أما

I- **Châteauneuf du pape**: قرية فرنسيّة تقع في منطقة جبال الألب الممتدّة في جنوب شرق فرنسا. (المترجمة)

الفرنسيون فأكثر تعقيداً ووفاءً لمتطلّبات الحياة الرغيدة والرخيّة. الفرق بين الألمان والفرنسيين هو كالفرق بين (فاغنر) و(ديور)، وإذا ماشئنا الكلام من وجهة نظر الصور النمطيّة فإنّ الألمان كائنات مفرطة العقلنة، والفرنسيّون كائنات صلدة hard – boiled (مُغالية في عدم إبداء العواطف والمشاعر الإنسانيّة، المترجمة).

لو شئنا أن نتحدّث من غير تفاصيل محدّدة لأمكننا القول أنّ صناديق البريد هي جزءٌ من الحضارة؛ أمّا بأيّ لونٍ تُصبَغ (الأخضر هو المعتمد في جمهوريّة إيرلندا، على سبيل المثال) فتلك مسألة تختصّ بها الثقافة. أنتَ في حاجة لإشارات المرور في المجتمعات الحديثة؛ غير أنّ اللون الأحمر لايستوجبُ أن يشير بذاته إلى إشارة «قفْ» مثلما لايستلزم اللون الأخضر الإشارة إلى «واصِلْ مسيرك»: حصل، مثلاً، أثناء الثورة الثقافية في العاصمة الصينيّة بكّين أن دعت الحاجة لتغيير النظام المُعتمد في إشارات المرور. إنّ قَدَراً جيّداً من الثقافة ينطوي على القليل فحسب من الأشياء التي يمكنك فعلُها بالمقارنة مع الكيفيّة التي يمكنك بها فعل هذه الأشياء. يمكن للثقافة أن تشير إلى مجموعة من الأساليب والتقنيّات والطرق الراسخة: ثمة طرقٌ مختلفة لإدارة مصنع للسيارات، على سبيل المثال، وهذا هو السبب الدافع للمرء لعقد مقارنة بين ثقافة (رينو) وثقافة (فولكسفاغن). إنّ كلّ فردٍ فينا له أقارب؛ لكنّ موضوعة وجوب أن تتضمّن تعاملاتنا مع بعض هؤلاء الأقارب شيئاً من المزاح – وعلى سبيل العادة المتواترة – لهي موضوعة ثقافيّة في نهاية المطاف. «الثقافة الشرطويّة» (ثقافة البوليس) لاتتطلّب الإستخدام المفرط للهراوات والرصاص المطّاطي طالما أن جاهزيّة قوات الشرطة تدفع لنشر تلك القوّات عند أقلّ مظاهر الشّغب والتحريض على التمرّد، وتغطّي تلك الثقافة كافة الوسائل المعتادة لقوات الشرطة والتي تقوم على قاعدة (فكّر ثمّ تصرّف): كيف

يشعر أفراد الشرطة، مثلاً، تجاه مرتكبي جرائم الإغتصاب، أو هل ينبغي للضبّاط الصغار تأدية التحية للضبّاط الأعلى مرتبة منهم. الثقافة الأسترالية هي الأخرى قد لاتشتمل على حقيقة عدم وجود تسهيلات لتوفير سيّارات الأجرة في منطقة ينابيع أليس Alice Springs؛ لكنّ هذه الثقافة ذاتها تشتمل على حفلات الشواء (باربيكيو)، والقواعد الناظمة لكرة القدم وقضاء الوقت البهيج على الشواطئ. أمّا الثقافة البريطانيّة فتمتدُّ من السخرية والتصريحات المكبوحة إلى ممارسة وضع الأنوف البلاستيكيّة الحمراء عند أدنى بارقة فرصة مُتاحة.

ثمة أوقات قد يبدو فيها مصطلح (الثقافة) فائضاً وغير ذي أهمية؛ فالإدّعاء بوجود ثقافة سائدة تعلي شأن التلاعب بنتائج المباريات يعني سيادة التلاعب الفعليّ بنتائج هذه المباريات، وإذا مادعونا هذا الأمر «ثقافة» فإنّه يستلزم، على كلّ حال، إعتبار ذلك الأمر مسألة تعوّد ترسخّت عميقاً وبات التعامل معها باعتبارها أمراً واقعاً مفروغاً منه ومحكوماً بسياقات مثبّتة ومحدّدة تحديداً جيّداً. الثقافة بهذا المعنى قد تبدو عنصراً منتمياً لطائفة من العناصر التي تخدم غرضاً توصيفياً خالصاً: عند معاينة الطريقة المحدّدة التي يحيا بها فردٌ ما في الحياة فإنّ هذا الأمر يتضمّن، على سبيل المثال، شكلاً من أشكال تمييز تلك الطريقة - وإن كان بطريقة عامة - عن طرق الأفراد الآخرين، وقد يستلزم هذا الأمر درجة ما من التشكيك في صواب طرق الحياة هذه. إنّ معظم أشكال الهوية الجمعية تعتمد اعتماداً راسخاً على إستبعاد الهويات الأخرى، وقد يحصل هذا الأمر أحياناً بموجب ضرورة ملزِمة؛ إذ لايمكنك أن تكون عضواً في الكلية الملكية للتمريض إذا ماكنتَ لاعباً متمرّساً في إدخال السيف عميقاً داخل حلقك!؛ لكن قد يكون الإستبعاد احياناً لأسباب أقلّ تمظهراً بالبراءة من المثال السابق: ليس ثمة حاجة - مثلاً - للوحدويين الإيرلنديين الشماليين لرفع رايات

القدّيس جورج حيثما لم تكن جحافل متخفية من القوميين الكاثوليك تجوب الشوارع. إنّ فكرة (الثقافة) التي قد تبدو في ظاهرها حميدة وغير ذات ضرر قد تحتوي - تبعاً للأمثلة السابقة - على بذور الخلاف مع البيئة الكامنة خارج فضائها، وبالإضافة لذلك فإنّ ماقد يبدو وصفاً لحقائق خالصة من وجهة نظر شخص ما (مثل ثقافة النبالة القائمة على ملكية الأرض) قد لاتبدو على هذا الوصف من وجهة نظر أخرى (مثلاً من قبل هؤلاء الّذين يفلحون الأرض بأنفسهم).

إنّ فكرة الثقافة باعتبارها الطريقة الكلية في عيش الحياة قد تكون أكثر صواباً عند تطبيقها على المجتمعات القبائلية أو ماقبل الحديثة بأكثر ممّا هو الحال مع المجتمعات الحديثة، والحقّ أن دراسة الجماعات ماقبل الحديثة هي إحدى المصادر التي إنبثقت عنها فكرة الثقافة باعتبارها طريقة كلية في عيش الحياة، ولايعود هذا الأمر لكون هذه المجتمعات تشكّل وحدات كلية عضوية الطابع؛ فليس ثمة مجتمعات «كلية» بالمعنى الذي يفيد أنّ تلك المجتمعات مُبرّأة من التصارع والتناقض، وإنّما لأنّ الأمر قد يغدو معقّداً وشاقاً للغاية في الأوضاع السائدة في الجماعات ماقبل الحديثة إذا ماحاولنا رسم خط محدّد فاصل بين الممارسات الرمزية من جهة والفعاليات الإجتماعية والإقتصادية من جهة أخرى: إذا ماأردنا - لنقُلْ مثلاً - تضمين العمل والسياسة تحت لافتة الثقافة عند الحديث عن أقوام الدينكا[I] فإنّ الأمر له دلالته المفهومة ذات المعنى بأكثر من الحالة التي يجري فيها الحديث في الشأن ذاته لدى الدنماركيين؛ إذ أنّ (الرمزيّ) و(العمليّ) في العصور ماقبل الحديثة يبدوان متّحدين ووثيقي الصلة بأكثر ممّا هو الحال عليه في العصر الحديث. لاتجنح الجماعات القبائلية، على

I- دينكا **Dinka**: جماعة سودانية تعيش على ضفاف حوض النيل. (المترجمة)

سبيل المثال، إلى اعتبار العمل والتجارة فعاليتين تشكّلان ذلك الهيكل المستقلّ الذي يُدعى (الإقتصاد) والذي يتمايز تماماً عن المعتقدات الروحانية والفعاليات التي هي دوماً موضع تكريم وتبجيل لديهم؛ في حين أنّ الفعاليات الإقتصادية في العالم الحديث - وعلى العكس من سابقتها - قلّما تكرّس جلّ اهتمامها بالحقوق والسلوكيات الفردية ولاتنظر لها باعتبارها المقدّس الحديث: إنّ مديرك في العمل لايشعر البتّة بأنّه مسؤول مسؤولية أخلاقية في الرعاية الأبويّة لرفاهيتك وطيب عيشك بعامّة، بل هو حتى غير ملزَمٍ على الأقلّ بأن يُشعِرك بأنه يفعل هذا الأمر بطريقة محسوسة لك ، وأنت في المقابلِ تعملَ - ببساطة - لكي تبقى حياً وتعيل نفسك أو لكي تجنيِ ربحاً مشتهى وليس لكي تظهر آيات الإجلال والخضوع للإله كلّي القدرة، أو لكي تؤدّي فروض الواجبات الملزمة تجاه السيّد الإقطاعيّ، أو لكي تفي بنصيبك المخصّص لتدعيم نسق القرابة القبائلية الذي تعيش في ظلّه، وهنا تمضي الحقائق الإجتماعية بالإنجراف بعيداً عن القيم الثقافية - وتلك صيرورة تترتّب عليها أشكال جديدة من الحرية مثلما تأتي بأشكال جديدة من الأعباء والمشقّات. تستطيع الآن بيع نتاج عملك لمن يدفع لك أكثر من سواه - على سبيل المثال - عوضاً أن تكون مقيّداً بكاملك إلى سيّد أوحد يتحكّم بك، ولم تعُد السلطة اليوم تدثّر نفسها - بسهولة - بعباءة السطوة الروحانية. أصبحتَ اليوم أقلّ إحساساً بالشعور المقيّد تجاه سطوة التقاليد القهرية التي لايمكن الوقوف بوجه طغيانها العارم، وتحرّرتَ من الواجب - الأقرب للضرورة الثقيلة - القاضي بتبادل المزاح مع إبن عمّك كلّما وقعت عليه عيناك.

أنظر إلى الإختلاف الشاسع بين الفلّاح الريفيّ في القرن التاسع عشر وعامل المصنع في العصر الحديث: تبعاً للتقاليد السائدة في

الملكيات العقارية الصغيرة فإنّ العمل والحياة المنزلية يتداخلان تداخلاً وثيقاً بأكثر ممّا هو عليه الحال في مدينة طواحين حيث الحياة الصناعية شيء والحياة المنزلية شيء آخر مختلف تماماً. الفلّاحون الريفيون - على سبيل المثال فحسب - يأتون بمواليد جدد للأسباب (البيولوجية) ذاتها التي تدفع آخرين لإنجاب أطفال؛ غير أنّ المؤمّل في هؤلاء المواليد أن يكبروا ويتشاركوا عبء العمل في فلاحة الأرض مع آبائهم، وسيرعون هؤلاء الآباء عندما يبلغون من العمر عتياً، وسيرثون في نهاية الأمر ذلك النصيب المتواضع من بضع إيكرات[I] من الأرض، وبالنسبة للأطفال فبالإضافة لكونهم كائنات ذات جاذبية فاتنة فإنّهم يمثّلون قوّة العمل المتاحة ومنظومة الرفاهية العائلية وإستمرارية البقاء المستديم للمزرعة. في الحضارة الحديثة، وعلى العكس ممّا سبق، فإنّ من الصعب التصريح لِمَ يتمّ إنجاب الأطفال؛ فهم لايعملون - مثلاً - ويفتقد بعضهم لجاذبية معقولة، كما أنّ كلفة إعالتهم باتت تبلغ مستويات عالية إلى حدّ بلغ معه التفكير بإنجاب المزيد منهم مسألة غير عقلانية تماماً. بات أمر العناية بالأطفال اليافعين واحداً من أكثر المهمّات تطلباً ومشقة وعسراً بين المهمّات التي عرفتها الإنسانية في تأريخها الطويل؛ لكنّما من المثير حقاً، وبرغم كلّ المعطيات السابقة، أن الجنس البشريّ الحديث يميل إلى الإبقاء على نوعه عبر التكاثر البيولوجيّ النوعي؛ في حين ليس ثمة أيّ سبيل للتساؤل عن المنفعة المُجتناة من الأطفال بين الفلّاحين الريفيين والمُزارعين الأجَراء.

في مثل الأجواء الموصوفة أعلاه فإنّ من تختارُها زوجة لك قد يكون - جزئياً - مسألة محكومة بعوامل إقتصادية، وهو أمر يعني وجود القليل من التمايز الحاد وحسب بين أنماط النزوع الجنسي

I- إيكر **acre**: مساحة من الأرض تعادل (٤٠٤٧) متراً مربّعاً. (المترجمة)

(الجنسانيّة sexuality) والملكيّة بالمقارنة مع الحال السائد في مدينة أوهايو الصغيرة؛ إذ الجنسانية في المجتمعات القبائلية قلّما تكون أمراً يختصّ بالموسيقى الهادئة أو دعوات العشاء التي توقد فيها الشّموع بقدر ماتختصّ بموضوعات المهور ووسطاء الزواج، والحقّ يُقالُ أنّ قطاعاً واسعاً من سكّان تلك المجتمعات سيكون – من المحتمل على الأقلّ – محظوظاً للغاية لو حظي بدعوة عشاء كيفما جرى ترتيبها، ولن يكون أمراً مهمّاً حينذاك أن توقد الشموع أم لم توقد!!. إذا كان هذا التداخل الوثيق بين الأمور الجنسية والإقتصادية مؤشّراً للتراتبية الدنيا في المجتمع الريفيّ فهو خصيصة ملازمة كذلك لطبقة الأرستقراطيين والنبلاء مالكي الأرض: الزيجات الحاصلة بين الطبقات العليا، على سبيل المثال، قد تشتمل على ضمّ مِلْكيّتين عظيمتين مثلما حصل في إتحاد ملكيّتي (توم جونز) و(صوفيا ويسترن) في خاتمة رواية **هنري فيلدينغ Henry Fielding** الموسومة **توم جونز Tom Jones**، أو قد يحصل نوع من الإتحاد المتبادل – القائم على تبادل المصالح – بين رأس المال العقاري والصناعيّ.

ثمة ظروف محدّدة، إذن، يكون من المعقولِ فيها توسيع مفردة (الثقافة) ومدّها لتشمل الوجود الإجتماعيّ بكليّته، ويمكن فعل هذا الأمر طالما لم يكن المرء متلبّساً بمحض نوازع نوستالجيّة (لها علاقة بالحنين إلى الماضي الغابر): لاينبغي فهم الأمر على أساس أنه دعوة – مثلاً – لتأكيد التصوّر بأنّ الحياة اليومية في بريطانيا ماقبل حقبة التصنيع الواسع كانت أفضل نوعياً من الحياة اليومية في شيكاغو الحديثة؛ بل على العكس كانت أسوأ بكثير ومن جوانب عدّة. كذلك لاينبغي تصوير المجتمعات القبائلية في إطارٍ من الرمزيات المثالية: إعتماداً على خلفيات وصفيّة خالصة، على كلّ حال، يمكن القول أنّ

(ثقافة الطوارق[I]) قد تشتمل على فعاليات إجتماعية يومية أقلّ مشقّة ممّا هو سائد في (الثقافة التكساسيّة)، ومن العسير حقاً التفكير بأنّ حفر آبار النفط أو الإحتفاظ ببندقية كلاشينكوف تحت غطاء سريرك أمور تنتمي للمجال الثقافي. ثمة موضوعة أخرى مؤثرة بدرجة كبيرة: إنّ نسبة لايُستَهانُ بها ممّا يحدث في المجتمعات التي بلغت شأواً عالياً في التصنيع غالباً مايُنظرُ لها على أساس كونها فعاليات غير ثقافية بمعنى كونها غير ذات فائدة بيّنة. مناجم الفحم ونسّاجات القطن الآلية – مثلاً – تنتمي إلى طائفة الضرورة المادية وليس إلى طائفة البيئات التي توفّر الحريات الروحية؛ وهي على هذه الشاكلة تعدّ فعاليات غير ثقافية بالمعنى العُرفيّ بقدر المعنى الذي تفيده الدلالة الوصفية والذي يرمي لكشف المعنى عن نوعية الحياة الطيبة المرجوّة من وراء هذه الفعاليات. ينطبق هذا الأمر، وبشكل أكثر وضوحاً، على معظم أشكال العمل في الجماعات ماقبل الصناعية، وإنّ الأمر الذي إنبثق مع الثورة الصناعية، على كلّ حال، هو تمرّد متسربل بالحماسة ضدّ الحضارة التي سادت في عصر التصنيع والتي تبدو مفلسة بالكامل في أيامنا هذه. هذه هي – بشكل أو بآخر – رؤية الرائين البالغين مثل: فريدريك شيلر، جون رسكين، وليم موريس، وهي كذلك الرؤية ذاتها التي رآها دي. إج. لورنس الذي كتب بشأن إنكلترا الصناعية: «غدت مثالاً علوياً طارداً للجمال الطبيعيّ، ولبهجة العيش، مثلما غدت تمثيلاً للغياب الكامل لغريزة البحث عن الجمال الخارق التي يبديها كلّ طير من الأطيار مثلما تُبديها حتى وحوش البرّية...» **(5)**. الحضارة في يومنا هذا حقيقة واقعة نلمسها على الأرض؛ أمّا الثقافة فموضوعة تختصّ بالقيم في المقام الأوّل، وفي سياق هذا الفهم تبدو

I– أقوام رعوية بدوية من البربر، تعيش وسط وغرب الصّحارى الأفريقية وبخاصة في الجزائر ومالي والنيجر وغرب ليبيا. (المترجمة)

الثقافة اليوم شيئاً ماكثاً في الماضي ولايمكنِ إستعادته - إنها الفردوس الذي فقدناه وروضة الجنان السعيدة التي طرِدنا منها بفظاظة، ويبدو المجتمع العضويّ الذي نعرفه في أيامنا هذه مختفياً على الدوام في الأفق التأريخيّ.

هي الحضارة الصناعية، إذن، التي ساعدت على بلورة وولادة مفهوم الثقافة: لم تصبح مفردة «الثقافة» واسعة الإستخدام حتى القرن التاسع عشر؛ إذ كلّما بدت التجربة اليومية فاقدة للروح ومُفْقَرة أكثر من السابق كان مثال الثقافة يلقي دفعة إرتقائية أعظم على سبيل معاكسة الإفقار الروحيّ السائد، وكلّما توغّلت الحضارة في نزوعها المادي أكثر من ذي قبل كانت الثقافة تُبدي نزوعا مقابلاً أكثر ترفّعاً عن الإهتمامات الدنيوية. إندفع مواطنو الطبقة الوسطى في برلين وفينّا لتحقيق حلم المجتمع العضويّ غير الملوّث وعلى مثال المجتمع اليونانيّ القديم، وبدت الثقافة والحضارة آنذاك (أي خلال عصر الثورة الصناعية، المترجمة) على تنازع وخلاف؛ إذ كانت الثقافة أقرب ماتكون لمفهوم رومانتيكيّ في حين أنّ الحضارة غدت مفهوماً يُحكى عنه في سياق مفردات لغة عصر التنوير.

لكن برغم كلّ ماسبق فإنّ الحضارة ليست الأطروحة المضادة الوحيدة للثقافة. ثمة إستقطاب متداخل بين مفهومَي الثقافة والبربرية barbarism: إنّ هذين المفهومين المتضادّين في واقع الحال ينتهيان - بالنسبة لبعض المفكّرين - ليكونا الشيء ذاته في قليل أو كثير. هل يعني هذا أنّ الكثير ممّا نحتاجه لبلوغ مرحلة الوجود المتحضّر هو بربريّ بطبيعته؟ ثمة بالتأكيد من يؤمن بهذا الأمر. إذا كانت الفنون - إلى جانب القيم والحقائق الروحية - تمثّل أرقى تمظهرات الرقيّ في العيش البشريّ فسيكون وجودنا البشريّ هذا وتبعاً لهذه الرؤية غير إنسانيّ على الإطلاق، ومع أنّ الثقافة - بهذا السياق من المعنى - تفيد

بأن تكون توبيخاً بالضدّ من مثالب الحياة اليومية فإنّها (أي الثقافة) بمعنى الممارسة الرمزية مندغمةٌ في كلّ تفاصيل الحياة البشرية اليومية: أنت لاتستطيع إدارة حقل لتربية الحيوان أو معسكر للجيش من غير ثقافة مرجعية ما، وبالطبع لن تتحقّق هذه الثقافة عبر إذاعة موسيقى ماهلر Mahler السمفونية في زرائب الحيوانات أو من خلال توزيع نسخ من مجلّدات ديدرو Dedirot الموسوعيّة على المراتب المختلفة لمنتسبي الجيش؛ بل من خلال التعامل مع أنساق القيم والدلالات ذات المغزى، وعلى هذه الشاكلة يمكن أن ترى الثقافة قطاعاً ذا خصوصية مميزة في جسم الحضارة، من الفِرَق التي تستخدم الآلات النحاسية ورياض الأطفال حتى عروض الأزياء والأبنية البازيليكية[I]، وهذه التمظهرات كلّها تؤشّر بُعداً رمزياً في المجتمع كوحدة كلية، وتتخلّل هذه التمظهرات كلّ تفاصيل المجتمع مثل كائن علويّ كليّ القدرة والمعرفة. ليس ثمة فعاليةٍ بشرية يمكن أن توجد بصورة متمايزة عن تفاصيل محدّدة في التمظهرات والقيم؛ وعلى الرغم من أنّ الفنّ قد يجد نفسه على شيء من الشذوذ أزاء السلوك الواجب تجاه المؤسّسات الإجتماعية فهو مؤسّسة إجتماعية قائمة بذاتها ولايستطيع مواصلة البقاء والإستمرارية إلا بمعونة مؤسّسات إجتماعية أخرى. لو أردتَ – مثلاً – خلق رواية (ورقيّة، المترجمة) فإنك ستكون في حاجة ماسّة لمكائن تصنيع الورق ولمكائن الطباعة. إذن، **الحضارة هي الشرط المسبّق للثقافة**: في كتابه المعنون (في تكوين الكنيسة والدولة

I– نوع معماري مميز من الأبنية، وبخاصة الأبنية الكنسية، تكون في العادة مستطيلة الشكل، وتُنشأ على صحن مركزي مع ممرّات جانبية، وثمة في العادة منصات جانبية عالية تنتهي بجزء ناتئ مزخرف نصف دائري على كلا جانبي المبنى أو في جانب واحد منه، ويعدّ هذا الطراز المعماريّ هو طراز الكنائس الذي ساد في أوربا وأمريكا لكنّه تضاءل في القرن العشرين. (المترجمة)

(On the Constitution of Church and state) يتحدّث **صامويل تايلور كولريدج Samuel Taylor Coleridge** عن الثقافة في سياق الرّفعة الأخلاقية وباعتبارها أمراً جوهرياً أكثر أهمية من الحضارة؛ لكنّ الحقيقة هي أنّ الثقافة منتج تخلقه الحضارة ذاتها التي تسعى الثقافة لخلع بعض قواعد المتانة الروحية عليها.

قد يبدو أنّ الثقافة موضوعة تختصّ بالقيم بينما الحضارة موضوعة تختصّ بالحقائق المتجسّدة على الأرض؛ لكن برغم هذا فإنّ كلاً من المصطلحين يمكن أن يُستخدم بطريقة عُرفيّة وتوصيفيّة في الوقت ذاته. إنّ مفردة «كليّة» الواردة في عبارة (طريقة كليّة للحياة) يمكن أن تعني من الناحية التوصيفية «جميع»؛ لكنّها قد تعني أيضاً ومن الناحية العُرفية «مُوَحّد، أو تكاملي، أو من غير نقصان»، وعندما حاول أنثروبولوجيّ القرن التاسع عشر **إدوارد برنيت تايلور Edward Burnett Tylor** تعريف الحضارة والثقافة كليهما معاً باعتبارهما (المركّب المعقّد الذي يحتوي المعرفة، والمعتقدات، والفنّ، والأخلاق، والقانون، والعادات، وكلّ العادات والقدرات الأخرى المُتاحة التي يكتسبها الفرد كعضوٍ في المجتمع) فهو هنا يتحدّث بطريقة توصيفيّة **(6)**؛ أما عندما يصرِّحُ شاعر القرن التاسع عشر **هنري جيمس باي Henry James Pye** في قصيدته (إرتقاء الكياسة) بأنّ (الأفريقيّ الأسود لايعزّز إرتقاء أيّة ثقافة...) فهو هنا يقصد من عبارته هذه أن تنطوي على نبرة تقييمية؛ فهو يعني أنّ الأفارقة لديهم ثقافة في السياق الذي يفيد بكونها شكلاً من أشكال الحياة لكنّما ليس بالمعنى الذي يفيد إعتبارها نمطاً من أنماط العيش الرفيع: هم – أي الأفارقة – لهم طريقتهم في الحياة لكنّها مفتقدة إلى القيمة. عندما سُئل المهاتما غاندي عن رأيه بشأن الحضارة البريطانية أجاب بتلك الإجابة التي تشي بهزئه الأسطوري: «أرى أنّها فكرة طيّبة»، وهو هنا ينعطفُ

إنعطافة مريرة من الحضارة باعتبارها حقائق على الأرض إلى الحضارة باعتبارها أنساقاً قيميّة: فمن جانب لن يكون سلوكاً متحضّراً الركون إلى التعذيب؛ ولكن من جانب آخر ثمة العديد من الحضارات التي تورّطت في إستخدام صنوف التعذيب الرهيبة، ومن الغرب حقاً أنّ الناس المتحضَرين وحدهم هم من يجرؤ على وضع أصابع الديناميت المتفجّرة في ملاعب الأطفال!.

إنّ عمل تي. إس. إليوت (الذي سنناقشُ رؤاه بشأن الثقافة في فصول أخرى من هذا الكتاب) هو مثال طيّب لمثل هذه الإلتباسات الإشكاليّة. يستخدم إليوت مفردة (الثقافة) أحياناً بطريقة توصيفية تعني (طريقة الحياة لجماعة محدّدة تعيش معاً في مكان واحد بعينه) **(7)**، وليس هذا التعريف للثقافة بالطبع أفضل التعريفات المتاحة وأكثرها فطنة ومقبولية طالما أنّ الثقافة البريطانية – على سبيل المثال – تضمّ تحت مظلّتها في عالمنا المعاصر جماعات عديدة تتّبع أنماط عيش مختلفة في المكان ذاته (أي بريطانيا، المترجمة) مثلما تضمّ أيضاً أساليب الحياة لبعض البريطانيين الذين يعيشون خارج بريطانيا؛ لكنّ صياغة إليوت لمفهوم الثقافة تتقاطع تقاطعاً صارخاً مع إستخدامه العُرفي (المعياريّ) للمفردة عندما يتحدّث عن الثقافة (ذلك المعطى الذي يجعل الحياة مستحقّة للعيش) **(8)**. الثقافة بحسب رؤية إليوت هي أمرٌ يختصُّ بالعادات، والدين، والفنّ والأفكار، وهي الشيء (الذي يجعل أيّ مجتمع مجتمعاً بحقّ) والذي ينبغي بكلّ تأكيد أن يشتمل على ماهو أكثر من الكنائس الصغيرة وقاعات الكونشرتو **(9)**، ولكي يضاعف إليوت من حجم الحيرة التي يستشعرها القارئ في مفهومه عن الثقافة يمضي أيضاً في الكتابة عن مستقبلٍ (يمكن القول بإحتمال أن تنعدم الثقافة فيه) **(10)**، وهذا أمرٌ ليس من السهل أبداً فهمه في سياق تناغم كامل مع الإستخدام الانثروبولوجيّ لمفردة (الثقافة)

والذي يعنيه إليوت في كتاباته السائدة؛ فقد يستطيع المرء تخيّل مجتمع من غير فنون وأديان، أو مجتمع ليست الحياة فيه بمستحقّة للعيشً؛ لكن موضوعة أن تغدو (طريقةً الحياة) ذاتها مفتقدة لطريقة الحياة (أي للثقافة) فتلك مسألة عسيرة ومتناقضة مع أصل فكرة إليوت عن الثقافة.

مفردة (الطبيعة)، كذلك، هي واحدة من المفردات التي تحمل مفهوماً متعاكساً مع الثقافة وتنطوي على الإلتباس الإشكاليّ ذاته: القول أنّ ماء المطر طبيعيّ هو بمثابة تقرير حقيقة واقعة؛ في حين أنّ الإدّعاء بأنّ غشّ العملاء هو جزءٌ طبيعيّ من عمل المصرفيّ هو حكمٌ ينطوي على عنصر تقييمي. أشار رئيسٌ سابق للمصرف الإحتياطي الفدرالي الأمريكيّ في إحدى المناسبات أنّه يعتقد إعتقاداً راسخاً بأنّ الرأسمالية معطىً طبيعي في معرض حديثه عن الممارسات الغير طبيعية التي إنخرط فيها أهل بلاد فارس القدماء بالمقارنة مع سلوك القبائل التي تعيش في حوض الأمازون، وثمة منظّرون ثقافيون مابعد حداثيّون يسعون بكلّ جهودهم لتجنّب الحديث عن «الطبيعيّ» مهما كلّفهم هذا الأمر، وبالنسبة إليهم فإنّ إستخدام مفردة «الطبيعيّ» ليس سوى وسيلة ملتوية لـ (تطبيع naturalising) الثقافيّ بكيفيّة تبدو معها الأشياء العارضة والقابلة للتغيير بمثابة حتميات طبيعية راسخة لايجوز تعديلها أو تكييفها. إنّ هذا الأمر يعني - ضمن مايعنيه -، وبطريقة شاذة، أنّ الطبيعة ومنتجاتها هي أمر قابل للتعديل، وهذه هي بالضبط رؤية جرّاحي التجميل ومهندسي المناجم؛ غير أنّ مفردة (الطبيعة) لاتحتاج البتّة لمثل هذه المترتّبات المخادعة والمغوية: إنّه لأمر طبيعيّ تماماً أن ننتحب لموت صديق، وولادة طفل هي الأخرى أمرٌ طبيعيّ تماماً مثلما هو الموت، ومن الطبيعيّ أن يفزعنا سماع صياح جامح وفجائيّ في وهدة الليل، وقد لايحبّ البعض منّا الممثّل

(راسل كرو Russell Crowe). لطالما تمّ تبجيل الطبيعة باعتبارها فردوساً للصفاء والسكينة يستطيع المرء الإحتماء في ملاذها من فوضى الحضارة واضطراباتها الجامحة؛ غير أنّ الأمر المعاكس يمكن أن يحصل أيضاً: بموجب هذه الرؤية المعاكسة فإنّ الحضارة هي التي تسعى لإستثمار الطبيعة الجامحة العصية على الترويض وبأقلّ قدر من الممكنات التي تخلق منتجات طافحة بالمعنى. (الطبيعة مجنونة): هذا مايشير إليه الفيلسوف **سلافوي جيجك Slavoj Žižek**، ويضيف: (الطبيعة فوضوية وعُرضةٌ للكوارث الجامحة التي لايمكن التنبؤ بها والمفتقدة للمعنى، ونحن في المقابل عُرضةٌ لنزواتها عديمة الرحمة. ليس ثمة شيء مثل تلك العبارات السائدة على شاكلة «أمّنا الأرض» وسواها..... لااعتقد بوجود أيّ نظام طبيعيّ. النظام الطبيعيّ هو كارثة). **(11)**. تختلف مداخلة جيجك عن المداخلة التي قد يكون **وردزورث Wordsworth** أبداها لصديقه كولريدج خلال نزهة هادئة في مقاطعة البحيرة[I]. فيما يخصّ جيجك فإنّ المعضلة لاتكمن في أنّ الطبيعة غير قابلة للتحوّل إلى أشكال جديدة وحسب بل في أنّ مفهوم الطبيعة ذاته رجراجٌ وزلِقٌ يصعب الإمساك به.

الحضارة – كفكرة – تضمّ (الماديّ) و(الروحيّ) معاً: الثقافة لاتني تنبؤنا بوجود الكثير من المباني ذات الحجوم المعتبرة والمنشآت الفائقة في التصميم والإنشاء وكذلك المنظّمات الكبيرة ذات الدقة الهائلة في التنظيم والأداء؛ ولكنّ كلّ مايحيط بنا من هذه الأمور ونظائرها يشي بأنّها إنّما تسعى لتعزيز متانتنا الأخلاقيّة وانضباطنا القيميّ. إنّ فكرة الثقافة هي، بين أفكار أخرى، محاكمة – أقرب لدينونة –

I– **مقاطعة البحيرة Lake District**: منطقة بحيرات وجبال تقع شمال غرب إنكلترا، وقد إرتبط ذكرها في العادة مع الشعراء الإنكليز العظام أمثال كولريدج ووردزورث. (المترجمة)

للشعوب التي أفقِرت في حياتها وباتت عاجزة عن حيازة مكتبات عامة، أو منظومات التدفئة المركزية، أو ممثّلين نجوم مثل تشارلي شين Charlie Sheen، أو صواريخ كروز الجوّالة. على العكس من هذا الحال فإنّ هذه الشعوب تعوّدت على معايشة شيء يدعى (ثقافة) والذي قد يعني أنّ تلك الشعوب لم ترتقِ بعدُ إلى الحال الذي يرتدي فيه الرجال بزّات رجالية وترتدي النساء تنانير نسائية؛ ومع ذلك فإنّ هذا الحال لايعدُّ دوماً نقصاً ومثلبة. يجادل **أوزفالد شبينغلر Oswald Spengler** في كتابه (إنحطاط الغرب The Decline of the West) بأنّ كلّ الثقافات تنتهي في خاتمة الأمر للمراوحة حيث هي والتجسّد في هيئة حضارات، وهو الأمر الذي يكشف عن الإنحدار الحتميّ من الحالة العضوية نحو الحالة الميكانيكية. كانت الحضارة، حتّى مقدم التقنيات الثقافية الحديثة، ظاهرة عالمية (كوسموبوليتانية) أكثر بروزاً بالمقارنة مع الثقافة التي ظلّت تقليدياً شأناً تكتنفه المحدودية المحلية وضيق الأفق؛ لكن ثمة إستثناءات مهمة لاتتبعُ هذه القاعدة: الكاثوليكي الذي يتبع بابويّة روما ويسكن في فلوريدا، على سبيل المثال فحسب، له الكثير من المشتركات مع نظيره الكاثوليكيّ المقيم في كمبوديا. يمكن لبعض الأنواع الثقافية (مثل: البنّاؤون الأحرار[I]، النباتيّون، عازفو التوبا[II]) أن تلاقي إنتشاراً واسعاً في جميع بقاع كوكب الأرض، وتميل الثقافة بعامّة لأن تكون إنعكاساً لحياة أمّة،

I- **التوبا tuba**: آلة نفخ موسيقية مصنوعة من البراص تعطي أنغاماً جهيرة، تعمل بثلاث إلى ستّ صمّامات، وتقوم في الفرق العسكرية مقام آلة الكونترباص في الفرق الوترية. (المترجمة)

II- **البنّاؤون الأحرار Freemasons**: جماعة عالمية التنظيم أنشِأت بقصد تدعيم المساعدة والصداقة على نطاق عالميّ، ولها إحتفاليات عالمية سرّية معقدة التنظيم. (المترجمة)

أو منطقة جغرافية، أو طبقة إجتماعيّة، أو مجموعة عرقيّة. صحيحٌ أنّ الثقافة «الرفيعة» لطالما كانت شأناً عالمياً (كوسموبوليتياً)؛ غير أنّ الثقافة الشعبية لم تصبح عولمية الطابع حقاً إلّا بعد ظهور **تشارلي شابلن** على الساحة الثقافية العالمية.

يكتب **جون ستيوارت مِلْ John Stewart Mill** عن الحضارة باعتبارها مركّباً يشتمل على:

كثرة من وسائل الراحة المادية، تطوّر المعرفة وانتشارها، تفكّك الخرافة وانحلالها، التسهيلات الخاصة باللقاءات المُتبادلة، تهذيب الطباع، الإنحدار بفكرة الحرب والمناكفات الشخصية، التقليد الإرتقائي المتواتر لفكرة طغيان القويّ على الضعيف، الأعمال العظيمة المنجزة في كلّ أصقاع العالم المترامية من خلال مشاركة جهات كثيرة متنوّعة المشارب..... (12)

ثمّ يمضي مِل في تعداد بعض الجوانب السلبية للحضارة، وليس أقلّها تأثيراً التباينات الصارخة التي تخلقها الحضارة بين الأغنياء والفقراء. الأمر كما يراه مل، إذن، هو أنّ الحضارة مفهوم يمكن توسيعه ليشتمل على الخصائص الأخلاقية والمادية والإجتماعية والسياسية والفكرية؛ وهي إذ تفعل هذا فإنّما تضمّ الحقائق والقيم في الآن ذاته، وتؤشّر لذلك النوع من الحياة المتطوّرة مادياً والمؤسّسة في الحواضر المدينية بعامة؛ لكنّها تشير في الوقت ذاته إلى أنّ المرء يؤدّي الأعمال المناطة به بأسلوب متحضّر وحساسية لاتخفى على الأبصار: إنّه لأمرٌ متحضّر (بالمعنى التوصيفيّ) إرتداء بنطال؛ غير أنّ الأمر الأكثر تحضّراً (بالمعنى السياقيّ العُرفيّ) هو عدم دخول مكانٍ ما (مثل صالةٍ أو مرسم) وبنطالك مشدود بشكلٍ غير أنيق حول ركبتيك.

إنّ نسبة التباعد والمفارقة بين هذين الوجهين للحضارة يمكن أن

يطاله تغيير عظيم من مكانٍ لآخر: تُتَهم الولايات المتحدة أحياناً بأنها تمازِجُ الرفاهية المادية معَ الإكتمال الثقافي (بطريقة تبدو مصطنعة ومتكلّفة، المترجمة)؛ في حين أنّ بريطانيا، وبسبب إبقائها على طبقتها الأرستقراطية بين أسباب عديدة اخرى، فإنها زاوجت تقليدياً بين الوفرة المادية والأعراف الإجتماعية الملمّعة والمشذّبة تشذيباً جيداً مثلما زاوجت بين الطواحين المستخدمة لحلج القطن ومنازل المقاطعات المدينية الحديثة. الروائيّ الأمريكي **هنري جيمس Henry James** أقام في إنكلترا لسبب جزئيّ يعود لشعوره بأنّه قادرٌ على الكتابة المبدعة في بلد يضمّ أماكن ملكية إلى جانب جامعات قديمة، ودوقيّات إلى جانب أشخاص من الطبقات العليا يضعون خطواتهم الأولى في المحافل الإجتماعية العليا الموسومة بالرقيّ؛ وإذ يفعل جيمس هذا الأمر فهو إنّما يهرب من طبيعة البيئة الأمريكية «المختلقة» و«غير المتجانسة عضوياً» ليكتشف في المجتمع الإنكليزي نسيجاً محبوكَ الغزل والصنعة من (العادات، والإستخدامات، والتقاليد، والأشكال الحضارية) **(13)**، وهو الأمر الذي منح فنّه - ربّما - غنىً أكثر خصوبة. الثقافة بالمعنى الذي يفيده الفنّ - والمنتجات الفنية بعامة - تنتعش بفعل الثقافة التي تعني طريقة الحياة المحسوبة والمحدّدة بمعايير مرجعيّة، ولايعود هذا الأمر لمحض أنّ تلك الطريقة المحدّدة في الحياة تنطوي على حسّ جماليّ في الأسلوب وإيقاع العيش.

يكتب مِل في موضع آخر من عمله السابق:

نميلُ في العادة لخلع وصف (متحضّر) على أيّ بلد إذا ما إعتقدنا أنّه أكثر تقدّماً من سواه، وأعظم تمثيلاً للخصائص الأرقى لكلّ من الإنسان والمجتمع، وأبعد شاواً على طريق بلوغ الإكتمال، وأكثر سعادة ونبلاً وحكمة. هذا محضُ معنى واحد لمفردة «الحضارة»؛ لكن ثمة معنى آخر

يفيد بالإشارة إلى ذلك النوع من التطوّر الذي يميّز – حصرياً – أمّة ثرية تمتلك أسباب القوّة عن المتوحّشين والبرابرة. (14)

يميّز مل بوضوح بين المعنى السياقيّ العُرفيّ والمعنى التوصيفي لمفردة «الحضارة»، وربما ثمة مواضعة متعارف عليها بأنّ الحضارة هي في العادة منقسمة على ذاتها بطريقة تحمل نُذُر الخطر طالما كان التعارض قائماً بين المعنى العرفيّ والتوصيفيّ لمفردة الحضارة. الحضارة – باعتبارها إرتقاءً أخلاقياً – تتعارض مع الحضارة التي تقبل بضرب اليتامى بقضيب معدنيّ أو إرسال الأطفال الصغار للعمل في مداخن المصانع التي ينبعث الدخان الخانق منها. إنّ القوى ذاتها – ويا للسخرية – التي تدفع باتجاه تحقيق الرفاهية والإزدهار هي ذاتها القوى التي تعمل على تشذيب حساسياتنا وجعل ضمائرنا أكثر يقظة تجاه مظاهر اللامساواة التي تأتي مع الإزدهار الاقتصادي (وبخاصة في بواكيره): يخلق المجتمع الصناعيّ الرأسماليّ الثروة التي تسهِم بدورها في خلق مؤسّسات مثل قاعات (غاليريهات) الفن، والجامعات، ودور النشر، والتي تقود ذلك المجتمع لتعزيز جشعه ونزوعات البرجوازية المالية الصغيرة فيه، وبهذا الفهم فإنّ وظيفة الثقافة هي عضّ اليد التي تُطعِمُها!.

مفردة «الثقافة» كانت بادئ الأمر مترادفة مع مفردة «الحضارة» وظلّ ذلك الترادف عاملاً لبعض الوقت، ثمّ إستحالت الثقافة مؤشّراً لطائفة من القيم التي من شأنها مساءلة الحضارة. يشير **روبرت جَي. سي. يونغ Robert J. C. Young** إلى (الحقيقة الصارخة التي تفيد بأنّ مفهوم الثقافة تطوّر ليكون مترادفاً مع التيار العام للحضارة الغربية وليكون أطروحة مضادة لها في الوقت ذاته. الثقافة بهذا السياق كانت الحضارة ونقد الحضارة معاً.....) **(15)**. الثقافة – مثل الحضارة – تضمُّ مؤسسات قائمة على الأرض؛ لكن يمكن رؤيتها أيضاً كظاهرة

روحية في المقام الأوّل، وهي بهذا المفهوم تمارس دور محاكمة الفعاليات الاجتماعية والسياسية والإقتصادية. الثقافة أقلّ عرضة لمفاعيل المنفعة وتأثيراتها بالمقارنة مع الحضارة؛ ولذلك فهي أقلّ إحساساص بالعجز والخذلان وقلّة الحيلة أزاء إعتبارات المنفعة (البراغماتية)، وهي (أي الثقافة) إذ توجد – ببساطة – وبالمعنى الذي تفيده مفردتها فإنّها تمثّل نقداً لأساليب العقلنة الذرائعية المُراوغة. الثقافة – مثل الحضارة على كلّ حال – يمكن أن تكون مفردة حيادية أو قد تكون مفردة تفيد تأكيد حسّ الإستنطاق والمُحاكمة: عبارة (الثقافة النازيّة) قد تبدو أقرب إلى سفسطة وهذر كلام؛ لكنها قد تعني ببساطة طريقة الحياة النازية ومن غير نبرة تأكيدية سلبية ليست بذات ضرورة، أما عبارة (النازيون مقتوا الثقافة) فهي – على كل حال – قد تستلزم الفهم المقابل بأنّ مامقته هؤلاء النازيون كان مستحقاً للحماية الكاملة منهم. إستنشاق الغراء قد يكون فعلاً حضارياً بالمعنى الذي يفيده جزء من طريقتك في الحياة؛ لكنه ليس فعلاً محموداً في حياة جديرة بالثناء والتقدير. قد تكون الثقافة بالمعنى الذي تفيده الأعمال الفنية والفكرية مصطلحاً توصيفياً من غير أحمال من الكلفة العالية – غير الضرورية – المترتبة على ربط الثقافة بمحمول تلك الأحكام التوصيفية، أو قد تنحو الثقافة منحىً تقييمياً وحينئذ سينسحب عليها بعض الآثار السلبية التي قد تترتّب على بعض تلك التقييمات بخاصة. ثمة، بعد كلّ شيء، قدر لايُستهان به من الفنّ الوضيع والفكر الرقيع، ويمكنك أن تنال رفعة ثقافية؛ لكن قد يحصل ان تبقى مفلساً من الناحية الأخلاقية: لنتذكّر أنّ مثال الشرّ الأكثر حرفيّة وتمثيلاً بارعاً في الأدب الحديث – على سبيل المثال – هو **أدريان ليفركون Adrian Leverkühn** – الموسيقيّ العظيم الذي أجاد **توماس مان Thomas Mann** في خلقه (في رواية فاوستوس Faustus، المترجمة).

إنّه لأمرٌ حقيقيّ أنّ جمهرة من الفلاسفة خلعوا قيمة عليا على الثقافة بحسبانها فنّاً؛ ولكن لم يفعل كلّ المفكّرين العظماء هذا الأمر: أبدى أفلاطون نزعة عدائية مفرطة تجاه الفنّ مدفوعاً بأسباب سياسية، وقد طرد الشعراء من جمهوريته المثالية العتيدة. أمّا الفيلسوف الأعظم في عصر الفلسفة الحديثة، **إيمانوئيل كانت Immanuel Kant**، فقد طهّر الفنّ من محتواه وردّه إلى محض شكل خالص. بالنسبة إلى **هيغل Hegel**، الفنّ لايمكنه أبداً النهوض بالمهمّة الحيوية التي نهض بها في العالم القديم؛ وبالتالي صار لزاماً عليه أن يخلي الساحة للفلسفة وحدها. **جيريمي بنتام Jeremy Bentham**، الذي غدت فلسفته النفعيّة المذهب الأخلاقي الذي إنعقدت له السيادة في إنكلترا خلال القرن التاسع عشر، هو الشخص الأكثر تمثيلاً للنزوعات البرجوازية الصغيرة عندما يتعلّق الأمر بالموضوعات الجمالية، أمّا تلاميذ **كارل ماركس Karl Marx** ومُريدوه الخلّص فقد آمنوا انّ الثقافة الفنية تُدفعُ دفعاً وعلى نحو منتظم لتكون في خدمة تعزيز السيطرة السياسية؛ ومن أجل ذلك ينبغي معاملة النتاجات الفنية بكثير من الشكّ والريبة. **نيتشه Nietzsche** من جانبه إعتبر الفنّ وهماً ضرورياً لاغنى عنه، وهكذا فعل تماماً **آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer** الذي رأى في الفنّ تحقيقاً لأكثر الوظائف الرحيمة في عالم يعجّ بالفكر الهروبيّ الذي ينضح عذاباً. على العموم فإنّ المفكرين (من المستقبليين وحتى أعضاء مدرسة فرانكفورت) بخسوا شأن الفنّ واعتبروه عنصراً مساهماً في منحنا حلولاً تخيّلية للتناقضات الواقعية التي نعيشها.

أمّا بالنسبة للحضارة؛ فثمّة الكثير من الكتّاب الّذين عدّوا الحضارة مسألة حقائق على الأرض أكثر من كونها موضوعة قيمية: **توماس هوبز Thomas Hobbes**، أو **جان جاك روسو Jean – Jacques Rousseau**، على سبيل المثال، رأوا في الحضارة تمثيلاً لإنحطاط

باعث على الأسى في حالة الطبيعة من صورتها البدائية الأكثر نقاوة. إنّ مفهوم (المتحضّر) بالمعنى الذي يفيد الكياسة المهذّبة والسلوك المدينيّ للفضائل الفردية والأعراف الإجتماعية الرفيعة ليس بأكثر من مفهوم يثيرُ كوامن الإزدراء العميق في روح روسو تجاه الطبقات البرجوازية. **يرى فولتير Voltaire** في تأريخ الحضارة محض حكاية تروي كيف أصبح الأغنياء منتفخي الأوداج من فرط إمتصاصهم لدم الفقراء، أما **إيمانوئيل كانت** فقد رأى أن مصدر الوجود المتحضّر هو الشّقاق الإجتماعيّ؛ في حين أنّ **كارل ماركس** يرى في الحضارة نتاجاً لمصدر جوهريّ وحيد هو العمل؛ فهو - بحسب ماركس - الأب الذي كساه رداء العار معظم الوقت، وهو - مثل الطفل الأوديبيّ - غالباً مايسعى لنكران أفضاله والتنصّل عن مزاياه العظيمة. العمل - بالنسبة لماركس - هو شكل من أشكال مضاجعة الطبيعة التي ينتج عنها النظام الإجتماعيّ؛ ولكن بالنظر إلى الظروف القامعة التي يجري العمل تحت شروطها فإنّ النظام الذي ينتج عنها يكون موسوماً بخصائص التنازع والعنف.

في كتابه (**الحضارة ومناوئوها Civilisation and Its Discontents**) يرى سيغموند فرويد الفنّ شكلاً معقّداً من الفنتازيا ويرى الحضارة معركة تتصارع فيها قوى متضادة تصارعاً مميتاً، وهو غير مقتنع البتة أنّ المباهج التي يجود بها الوجود المتحضّر تستحقّ الأثمان الباهظة التي ندفعُها بصيغ متباينة من الشعور بالذنب، والقمع، والتضحيات غير المجدية، والبغضاء الذاتية. تتطلّب الحضارة نبذ سعينا لإرواء شبقنا الغرائزي الذي - بحسب رؤية فرويد - يدفعنا إلى حالة من (التعاسة الداخلية الدائمة) **(16)**. يكتب **ليو تولستوي** بطريقة إنتقادية لاذعة تجاه كلّ من الفنّ والوجود المتحضّر، أمّا **والتر بنجامين Walter Benjamin** فتُنسَبُ له عبارته الشهيرة التي

يعتبر فيها الحضارة مرتبطة إرتباطاً لافصام له مع البربرية، وتلك رؤية يشاركه فيها **جوناثان سويفت Jonathan Swift** الذي يكتب في عمله المسمّى (**حكاية وعاء**[I] **A Tale of a Tub**) (القسم الثامن عشر) عن (الكيفية التي تتقارب بها تخوم الإنسانية عمقاً وارتفاعاً مع بعضها)[II]. ثمة الكثير في خواتيم القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين ممّن إقتنعوا أنّ الحضارة ماكثة عميقاً تحت الجلد فحسب - هناك حيث تستكين القوى الظلامية الخبيثة التي تهدّد دوماً بالإندفاع إلى العالم في وضح النهار وفي أية لحظة غير متوقّعة: جرّبْ أن تخدش طلاء التحضّر المزعوم لدى رجل متحضّر (جنتلمان) إنكليزي وستشهد بعينيك كيف ينقلِبُ وحشاً متغوّلاً لايقف عقل أو كياسة في وجه إندفاعته الهوجاء!، ويمكن للمرء أن يصف هذه الحالة بأنها متلازمة (سيّد الذباب)[III].

قد تأخذنا الظنون فنرى في الحضارة مسألة وظيفيّة ونرى أنّ الثقافة ليست كذلك. هذه الرؤية، على كل حال، مفرطة في التبسيط وتنطوي على أطروحة متضادّة: تضمّ الحضارة ظواهر كثيرة لايمكن توصيفها

I- هي العمل الرئيسيّ الأول الذي كتبه سويفت، ويعدّ الأكثر صعوبة وإيغالاً في السخرية، ويراه الكثير من النقّاد أكثر أعمال سويفت حرفية ومهارة. العمل مقسّم إلى مقاطع تتناول الأخلاقيات والمُثُل الإنكليزية. نُشِر العمل عام ١٧٠٤. (المترجمة)

II- إشارة إلى التداخل بين الخصائص النبيلة والسيئة تداخلاً وثيقاً. (المترجمة)

III- هي رواية رمزية للكاتب الحائز على جائزة نوبل (**ويليام غولدنغ William Golding**) نشرها عام ١٩٥٤. تناقش الرواية عجز الثقافة التي أنشأها الإنسان وذلك باستخدام مثال مجموعة من تلاميذ المدارس البريطانيين علقوا في جزيرة مهجورة بعد سقوط طائرتهم، ثمّ يحاولون أن يتدبّروا أنفسهم؛ لكن تحدث نتائج كارثية بسبب الطبيعة البشرية التي عجزت الثقافة عن تطويعها وتهذيبها. (المترجمة)

ضمن إطار محدّد أو معرفة ماالذي تسعى إليه، مثل: **سارة بالين**[I] **Sarah Palin**، تربية كلاب الصيد السلوقية، تجريب ثلاثين نوعاً مختلفاً من معاجين الأسنان،،،،. الحضارة، وعلى العكس من ذلك، يمكن أن تحقّق عدداً من الغايات، وفي العديد من المجتمعات ماقبل الحداثيّة تخدم الثقافة عدداً من الأهداف العمليّة؛ إذ يكمن في السياق الأخلاقيّ والفني للثقافة مايساعدنا على العيش بطريقة أكثر إمتلاءً وثراءً ووفرة. ثمة فرق جوهري، إذن، بين الفعاليات التي تخدم غاية خارجية وتلك الفعاليات الأخرى التي تسعى لتحقيق أهداف داخلية (جوّانية) دفينة فينا، وأرى أنّ مفردة **Praxis**

(التي جعلتها بعض الأجنحة السياسية اليسارية وعلى نحو مخطوء مرادفاً قبيحاً لمفردة تطبيق Practice)[II] تصلح أكثر من سواها لوصف النوع الثاني من الفعاليات المذكورة أعلاه: الفنّ، الرياضة، والإندفاع نحو الحانات طلباً للثمالة مع الأصدقاء،،، هذه الفعاليات كلّها (ونظائرها من الفعاليات) لها غايات؛ غير أنّ تلك الغايات لاتوجد في مكان أبعد من نطاق الغايات المرجوّة، تماماً مثل أن تحيك لنفسك قناعاً (شبيهاً بذلك الذي يستخدمه السرّاق) بقصد

I- حاكمة ولاية آلاسكا التي رشّحها السيناتور جون ماكين لتكون نائبة له في حالة فوزه بإنتخابات الرئاسة الأمريكية لعام ٢٠٠٨. (المترجمة)

II- تعني مفردة Praxis (الإغريقية الأصل) الصيرورة التي يمكن من خلالها تجسيد أو إدراك نظرية أو فكرة أو درس أو مهارة على كل الأصعدة، وقد ظلّت هذه المفردة موضوعة متواترة في الدراسات الفلسفية إبتداء من أفلاطون وحتى فلاسفة الحداثة ومابعد الحداثة والفلاسفة المعاصرين كذلك. يشير إيغلتُن في ملاحظته أنّ الأجنحة السياسية اليسارية إقتصرت في فهمها لهذه المفردة على محض التطبيقات ذات المقياس الكبير (في الصناعة أو الزراعة مثلاً) وأهملت التطبيقات على المستوى الفردي والتي تنزع في العادة نزوعاً مثالياً شخصانيّ الطابع وبعيداً عن التجسيدات المادية الضخمة. (المترجمة)

السطو على مصرف: إنّ مثل هذه الفعاليات لاترمي إلى بلوغك نقطة ما لأنها لايمكن أن تُحسب إنجازات؛ إذ لن يكتب أحد من الناس في قائمة طلب التوظيف عبارة (الثّمالة مع الأصدقاء) باعتبارها مهارة محسوبة له، وثمة حتى بعدٌ لاهوتيٍ (ثيولوجيّ) في مثل هذه الموضوعة: مبدأ الخلق Creation – مثلاً – لايختصّ بالكيفية التي بدأ بها العالم بل بحقيقة أن لاغاية يسعى إليها[I]. الله صنع هذا الأمر لمحض تحقيق مشيئته وحسب وكجزء ممّا يبعث الغبطة الأبدية فيه، ولم يكن أمراً صعباً عليه – بطبيعة الحال – أن لايصمّم فعل الخلق بالطريقة التي صمّمها وأرادها له، ويرى الكثيرون – من سوفوكليس وحتى شوبنهاور – أنّ الخيار الذي أراده الله لفعل الخلق هو الخيار الأكثر حصافة وبصيرة بين كلّ الخيارت الأخرى الممكنة.

إنّها لحقيقة جديرة بالنظر والتفكّر أنّ معظم الفعاليات البشرية الأكثر ثراءً وأهمية هي في الوقت ذاته أكثر الفعاليات التي لاتسعى لبلوغ أهداف محدّدة. ليست جميع الفعاليات الأكثر نبلاً وثراءً عديمة الأهداف – لكي نكون ذوي مصداقية معتبرة –: إطعام الجوعى أو زيارة المرضى فعاليات ثرية من الناحية البشرية ولايمكن أن تكون عديمة الأهداف؛ غير أنّ ملاعبة الكرة هنا وهناك، أو ممارسة الجنس، أو لعب الوالد مع اطفاله، أو تربية أزاهير الأقحوان، أو العزف على آلة الكلارينيت،،، هذه كلها أمثلة على فعاليات لايُرتجى من ورائها قيمة ذات منفعة، أو قد يرتجى القليل من المنفعة وحسب (هذا طبعاً إذا غضضنا النظر عن عصبة أبطال مسابقات كرة القدم، أو نجوم الأوبرا، أو الغانيات المحترفات، أو العاملين في حقل رعاية الأطفال، أو المزارعين والموسيقيين الذين يؤدون أعمالهم بإحترافية عظيمة).

I– إشارة إلى فعل اللاغائية من جهة، وتأكيد لفعل الخلق الإلهي المكتفي بذاته والذي يتمحور على قاعدة (كُنْ....... فكان) اللاهوتية العتيدة. (المترجمة)

إنّ مثل هذه الفعاليات تحتوي على منافعها وغاياتها وأسسها وأسبابها في ذاتها حيث هي ولاتذهب أبعد من هذا، وعلى هذا الأساس فثمة صلة وثيقة تجمعها مع الأعمال الفنية، وبموجب هذه الرؤية لايعود الفنّ شيئاً نعيش لأجله (والذي قد يراه البعض شكلاً رخواً من النوازع الجمالية) بل سيكون شيئاً يمنحنا نموذجاً قياسياً للكيفية التي ينبغي أن نحيا بها والتي هي أمر أبعد كثيراً من النزوعات الجمالية الخالصة. إذا ماأردنا إضفاء لمسة جمالية على الوجود البشري (مثلما سنفصّل في الأمر عند مناقشتنا حالة أوسكار وايلد في فصل لاحق) فليس الأمر محض إنتخاب وضعيات أنيقة (للشخوص أو الأشياء) في زوايا غرف الرسم، أو تغطية جسد بشري بلباس الترتر[I] sequins؛ بل هو تكريس المرء نفسه لتحقيق المساعي الفنية (التي يراها خليقة بتحقيق سعادته الذاتية وثرائه الداخلي، المترجمة). رأى أرسطو أنّ الفضيلة الأخلاقية تشبه الفنّ من حيث كونها ذات بواعث ذاتية، وهي تُتيحُ للرجال والنساء التطوّر والإزدهار على الرغم من أنّ نواتجها لاتسعى - دوماً - لتحقيق غايات خارجية على شاكلة النجاح الدنيوي المعهود لدى الجميع، وأنّ كون المرء ذا فضيلة قد يكون وسيلة لبلوغ وجود مزدهر مكتفٍ بذاته رغم أنّ الفضيلة ليست ضمانة مؤكّدة لبلوغ هذا الوجود. يوصَفُ الكثير من ضحايا جرائم القتل من قبل أصدقائهم وأفراد عوائلهم بأنهم لطفاء يضجّون بالحياة، مليئون بالآمال الطافحة، ومُباركون بحشود من الأصدقاء، وحاضرون لفعل أيّ شيء ومدّ يد العون للآخرين. إنّ أشخاصاً على شاكلة هؤلاء ينبغي أن يتجوّلوا بحذر خلال الليل؛ فمثلما يوجد الكثير من ذوي الأخلاق الرفيعة التعساء فثمة أيضاً العديد من المبتزّين والمحتالين المبتهجين، وأن تكون طيباً

I- نوع من الصفائح المعدنية الرقيقة الملونة واللماعة التي تُستخدم في زخرفة وتطريز الألبسة (والحقائب والاكسسوارات كذلك). (المترجمة)

ومتسربلاً بثياب البراءة قد يجعل منك فريسة مباحة للآخرين، وفي عالم محكوم بالضواري الجارحة ليس من اليسير دائماً تمييز الفضيلة عن السذاجة والعفوية الذاتية، وهذا هو أحد الأسباب لوجود مفارقة تأريخية غريبة – وكذلك إستخدام مشروط ومحدّد – يحيط بمفردة (الفضيلة).

الأفعال التي لها غاية ما (أي الأفعال الغائية بحسب المفردات الفلسفية المعتمدة، المترجمة) تُؤدّى بعامّة لأجل تحقيق أشياء لاغاية محدّدة لها: على سبيل المثال، الطالب الذي يسجّل – على عجالة – فكرة في دفتر ملاحظاته إنّما يفعل ذلك لأنّ هذا الأمر قد يساعده في كتابة مقالة أفضل، وكتابة مقالة أفضل قد تعني حصوله على درجة تقييمية أعلى، وهذا التقييم الأعلى قد ينتج عنه وظيفة مجزية الأجر، وإمتلاك مال أكثر يعني إمكانية قضائه العُطل والإجازات في الجُزر الكاريبية، أو إرتياد المسارح الراقية، أو تناول العشاء مع أصدقائه، وبعامة يعني المال عيش حياة أكثر غنى مادياً وأكثر عائداً من حيث الإمكانيات المتاحة؛ ولكن لِمَ ينبغي على ذلك الطالب أن يسعى لفعل هذا الأمر إبتداءً من نقطة الشروع؟ الحقّ ليس ثمة جواب كاشف للغاية يصلح لهذا التساؤل، والإيضاحات التي يجترحها الكثيرون لابدّ بالغةٌ موضعاً ينتهي معه فعل الإيضاح في مكان ما (ولايعود من سبب مسوّغ لاستكمال سلسلة التوضيحات، المترجمة).

يُقالُ، قبل بضع سنوات خلت، أنّ سلطات مدينة نيو أورليانز (الأمريكية) إعتزمت إطلاق أسماء لشخصيات من الميثولوجيا الكلاسيكية على خطوط القطار الكهربائيّ (الترام) المسيّرة في بعض الشوارع الرئيسية، وقد سُمّيت واحدةٌ من هذه القطارات (Clio)؛ ففهم بعض السكّان المحليين المفردة على الشاكلة التالية (C. L. 10) لأنّهم توقّعوا أن تؤدي الرموز المثبّتة على القطارات غرضاً وظائفياً

بدل أن تكون تزيينية الطابع. إنّ الغرض التزيينيّ - بالمعنى الذي يُفهَمُ منه كلّ ماهو فائض عن الحاجة البسيطة المباشرة - هو جزءٌ ممّا نعنيه بمفردة (الثقافة): أنت تحتاجُ لتمنح طفلك إسماً؛ لكنّك لستَ في حاجة لتسميته بإسم (مشيمة)، وأنت تحتاج إلى الشعر لحماية جمجمتك؛ لكنّك لستَ في حاجة لتصبغه باللون الأرجوانيّ. قد تكون - ربّما - الضرورة المُلحّة هي بذاتها ضرورة حقيقية (بمثل الضرورات الأولية التي قادت لجعل هذه الضرورة ملحّة أكثر من سواها، المترجمة)، والمثال الأكثر بحثاً في هذه الإشكالية هو الملك لير King Lear: العمل بما يتجاوز المنفعة الفورية المباشرة هو أمر جوهري متأصّل في نفوسنا وعلى نحو نكون فيه مغتبطين بالأشياء التي ليست لها غايات عملية محدّدة، مثلاً: المُزَح (النكات)، على سبيل المثال، أو اللون الأخضر المصفرّ. إنّ مفردة (الزائد أو غيرالضروري أو الفائض عن الحاجة superfluous) لاتعني بالضرورة (لا أهمية له)؛ بل على العكس فإنّ مايجعل الحياة تستحقّ العيش في أجلى أشكاله هو ليس مانعتبره لاغنى عنه من الناحية البيولوجية: الغذاء والشراب، مثلاً، مطلب أساسيّ من الناحية البيولوجية، وهما بالتأكيد مطلبان جوهريان للغاية بالنسبة لبعض الناس الذين يرونهما جزءً ممّا يجعل الحياة مستحقّة للعيش؛ لكنّ حقيقة الأمر أنّ كسرة خبز عتيقة وشربة ماء متواضعة قادرتان على إدامة الحياة. إذا رميت بنفسك من نافذة مبنى تقع في الطابق العاشر منه فهذا ليس بالأمر الجوهري لبقائك البيولوجيّ ولكنه في الوقت ذاته ليس بالأمر الذي يخلع معنى جوهرياً على حياتك، وسيكون شكل حياتك موسوماً بالكآبة الفاقعة لو كانت خصيصتها الكبرى التي تسِمُ وجودك الإنسانيّ تتمحور على فكرة أنّك لاتلقي بنفسك من علوّ شاهق إلى حيث تواجه الموت المحتّم. ينبغي على كلّ حال أنّ ننتبه للحقيقة التالية: في الوقت الذي

تعدّ فيه بعض الضروريات مشتركات جمعية لكلّ الثقافات الإنسانية (الطعام، النوم، المأوى،،،،،) فإنّ بعضها الآخر ليس كذلك: ثمة حاجة ملحّة، مثلاً، لوجود معابر خاصة بالمشاة في مانهاتن (بمدينة نيويورك الأمريكية، المترجمة)؛ ولكن لاحاجة لمثل تلك المعابر في صحراء كالاهاري. إنّ ماقد يكون أساسياً وذا قيمة جوهرية بالنسبة لك قد لايكون كذلك بالنسبة لي: لايجد معظمنا إمتلاك طائرة خاصة أمراً لاغنى عنه للبقاء البشري؛ ولكن قد يشكّك البعض في صحّة هذه الحقيقة بالنسبة لشخصية مثل (المغنّية العالمية) مادونا.

* * *

تشير مفردة (الحضارة) إلى عالم صنعته البشرية، وتنطوي على التلاعب بالطبيعة إلى مدى نغدو فيه بمواجهة كلّ شيء – تقريباً – ممّا يحيط بنا وقد صار إنعكاساً لذواتنا، وبات من المتعذّر علينا اليوم إعادة الإمساك بجدّة وبدائية الطبيعة في البيئات التي نعيش فيها بالمقارنة مع أشكال الحياة التي تحكمها الطبيعة إلى أبعد الحدود والتي سبقت وجود بيئاتنا التي تحكّمنا نحن فيها لحدود غير متصوّرة. ليس من شكّ بالتأكيد في أنّ إطلاق العنان لهذه النرجسية الجمعية (التي تتوق لبدائية الطبيعة وأنماطها الأولى غير المتلاعب بها) هي أحد الأسباب التي جعلت الطبيعة تتوسّد مكانة دراماتيكية طليعية بعد أن عادت بقوة إلى المشهد العالمي في العصر الراهن؛ لأنّ عالماً يكون فيه كلّ شيء نتعامل معه نتاجاً لما صنعته أيدينا سيبدو بالتأكيد عالماً منزوعاً من حسّ المجاوزة والخيال الخلّاق. على العكس من ذلك فإنّ الواقع الراهن الذي نعيشه يشير دوماً، وببساطة، إلى قدراتنا وحاجاتنا نحن، وربما يكون هذا سبباً – بين أسباب كثيرة – لشيوع موضوعة (ثيمة) حيوية في الحضارة الغربية تقوم على التوق الممضّ الذي يمكن

إعتباره نسخة علمانيّة من المجاوزة[I]، وليس غريباً أو أمراً حصل بمحض صدفة خالصة شيوع أسطورة فاوست على نحو متعاظم في الثقافة الغربية. الرغبة الممضّة تفتح فجوة في جدار الإنسانية ملقية ظلالاً كثيفة عليه وجاعلة من الحضور البشريّ أقرب لحالة الغياب، وتحفّزنا لإستكشاف ومساءلة ماهو معطى لنا وتجاوزه نحو كلّ مايراوغ فهمنا، وبهذا المعنى يمكن إعتبار الرغبة عنصراً ديناميا مؤثراً في الوجود الإنسانيّ.

يمكن لنا أن نتصوّر الأشياء الجيدة العديدة التي تكافح الرغبة لأجل تحقيقها؛ غير أنّ الرغبة بذاتها أمر أكثر عمقاً من محض التمثّلات العيانية التي قد نراها شاخصة على الأرض، وإذا كان التوق الطاغي يقع في قلب صيرورتنا البشرية فهو يشير إلى تلك الصيرورة باعتبارها جزءً متأصّلاً في ذواتنا التي قد تعاند شكل صيرورتنا: فيما يخصّ نظرية التحليل النفسيّ فإنّ الرغبة هي مايُشكّل جوهر معظم وجودنا البشريّ؛ غير أنّ الرغبة بذاتها لاتحمل إعتباراً خاصاً لنا ولاتبدي – بالتأكيد – أيّ شكل من الشفقة والتعاطف مع رفاهيتنا وطيب معيشتنا. الرغبة،

I- ثمة مداخلة فلسفية تستدعي التعليق: تنطوي فكرة المجاوزة Transcendence (وهي فكرة وضعها الفيلسوف الألماني الأشهر كانت) على تجاوز عالم الموجودات الفيزيائية نحو آفاق خارج نطاق المعرفة الحسية المباشرة، ويحصل الأمر من خلال الخبرات المتوارثة (مثل الدين التقليديّ) أو من خلال خبرات فردية أقرب لحالة العرفان والتجارب التصوّفية أو الإستكشافات الفردية التي لاتخلو من منحى صوفي، وقد كتب كانت في كتابه (الدين في حدود العقل وحده) محاولاً ردّ الدين لقواعد طبيعية بما يعمل على تنقية الميتافيزيقا من الشوائب الغيبية الضارة. يشير إيغلتُن في ملاحظته أعلاه إلى إعادة إحياء التراث الفلسفي الكانتي من خلال إستكشافات ميتافيزيقية علمانية بعيدة عن مجال عمل الأديان المتوارثة، وربما تكون الفلسفات المعاصرة هي المظاهر الأجلى لهذا الجهد البشري. (المترجمة)

وعلى العكس من ذلك، أمر غير شخصيّ تماماً مثل ضوء القمر، وطالما ثمة جوائز وعطايا طيبة تنتظرنا فإنّ الرغبة تستحيل نوعاً من المسعى اللانهائيّ الذي أطلقنا مسمّى التقدّم progress كتوصيف تأريخيّ له. لم تعُد المجاوزة في عالمنا اليوم منتظرة في السماء بل في المستقبل؛ وبما أنّ المستقبل يبشّر دوماً بأشكال لاحدود لتنوّعها فإنّ الرغبة التوّاقة هي الأخرى تنطوي - بالضرورة - على نوع من عدم الرضا المستديم الذي يجعل شرائعنا الأدبية وهياكلنا السياسية رماداً نستشعر طعمه في أفواهنا، والرغبة بهذا المعنى تشير لمثلبة هي في قلب إنجازاتنا البشرية - تلك هي الزلل الكامن في وجودنا البشري وفقدان المأوى الذي تستكين إليه أرواحنا. إذا كنّا في موضع كيل الإطراء لِفرويد وتمجيد إرثه العتيد سنعيد تأكيده بإنّ الغاية الوحيدة التي ترضى بها أرواحنا الهائمة هي الموت، وهذا هو السبب ذاته الذي دفع روسو لينظر إلى التذمّر الجامح والسائد في حضارتنا البشرية بعين النفور الذي لطالما أبداه بوضوح في كتاباته.

الثقافة، أيضاً، مفردة منكّهة بمذاق إنسانيّ مع أنّ مفهوم الثقافة ذاته مشتقّ من الطبيعة؛ إذ ثمة علاقة وثقى بين مفردة الثقافة ومفردة (زراعة agriculture) وكذلك مع مفردة (نصل الحراثة الحادّ coulter). إنّ واحداً من المعاني الأولية المبكرة التي خُلِعت على الثقافة هي (التربية والرعاية husbandry) التي تفيد التعهّد برعاية أيّ نموّ طبيعيّ (بشرياً كان أو غير بشريّ، المترجمة). إذن، مصطلح الثقافة الذي نخلعه اليوم على بعض الفعاليات البشرية الأكثر فخامة ورفعة والأكثر إلتصاقاً بالحياة في الحواضر المدينية هو في حقيقة الأمر مصطلح ذو جذر ريفي متواضع النشأة، ويمكن أن نشهد الكيفية التي إنتهى بها مصطلح الثقافة ليكون معبّراً عن الثمار الأرقى في الروح البشرية إذا مادققنا النظر في الإلتماعات المبهجة للعمل اليومي الشاق في المزارع

الريفية. الثقافة هي مسألة ملاطفة واستدراج وتعهّد بالرعاية، وهي - مثل كلّ الأعمال الأخرى - تعيد ترتيب المادة الخامّ؛ وبرغم ذلك فإنّ التعهّد برعاية النمو الطبيعيّ والحفاظ عليه يحمل في طيّاته فكرة التشكيل الجديد المتّسم بقدر من العفوية؛ فالنموّ موضوع البحث هو في الأصل عضويّ (أي طبيعيّ، المترجمة) لكنّه يحتاج إعادة تعديله وتشذيبه. تنطوي الثقافة على مفهوم التدخّل (الوساطة agency) لكنّها ترحّب كذلك بقدر من نزعة القبول المباشر للأشياء كما هي في طبيعتها، وهو الأمر الذي سيُلهم يديك وفكرك في محاولتك خلع شكل مقبول على تلك الأشياء وتشكيلها كما تريد؛ ولهذا السبب بعينه فإنّ من غير الواضح على وجه الدقّة الكيفية التي تكون بها ظاهرة الثقافة معطىً شعورياً أو غير شعوريّ، وتلك مسألة سنعود لمناقشتها لاحقاً.

إنّ ماينبغي إعادة تشكيله ليس العالم وحده فحسب بل الذات البشرية كذلك - تلك الصيرورة التي تفرد لها اللغة الألمانية مفردة خاصة بها هي Bildung. تحتاج الكائنات البشرية للأخذ بيد بعضها وتشكيل ذواتها في شكل محدّد وعلى النحو الذي يجعل من معطياتها الطبيعية شيئاً ثرياً ونادراً. الثقافة هي مسألة تتعاطى مع الكليّات؛ لكنّ التحضّر الذاتي ينطوي على شيء من الإنقسام الذاتيّ كذلك: أن تكون فناناً - مثلاً - وأن تكون صورة جميلة يتعايشان في الجسد ذاته معاً، وتأسيساً على هذه النظرية فإنّ الذات هي ملكيّتنا المشاعة - بكلّ ثقة - باعتبارها مجموعة من القدرات التي يقع علينا عبء أخلاقيّ يترتّب عليه تطوير تلك القدرات إلى أعلى السقوف المتاحة لها. إنّ هدف الوجود الإنسانيّ هو تحقيق الذات، والذات هنا هي مشروع أو واجب أو عمل مستديم يقع عبء النهوض به على عاتقنا؛ لكن إذا كانت الذات البشرية في حاجة للرعاية المكثّفة (مثلما يحتاج نبات

الكرنب)، ألن يعني هذا الأمر أنّ حالتها الأصلية الطبيعية ستخلّف دوماً آثارها التي يتوق لها البشر توقاً ممضّاً وأبدياً؟ ربما ثمة أمرٌ واقع لامفرّ منه وهو أنّ الذات البشرية في حالتها العامة التي يتشاركها البشر جميعاً هي مادة غير مكتملة النموّ دوماً وهو الأمر الذي قد يظلّل بغيومه السوداء على فكرة الثقافة: قد تكون المواد الخام (وهي كناية عن الذوات البشرية، المترجمة) التي ينبغي العمل معها في السياق الثقافي معيبة وتحتوي على مثالب مميتة، وإذا ماتُرِكت لآلياتها الذاتية فإنّ الطبيعة لن تنجيها من مثالبها وتعيد ضبط أدائها المقبول، والثقافة من جانبها تضمّ بين ثناياها قوى تدميرية مثلما تضمّ قوى إحيائية كذلك، وتكمن إحدى معضلات الثقافة في الكيفية التي يمكن بها جعل القوى التدميرية تُفرَزُ بعيداً من غير إيذاء القوى الإحيائية. ينبغي على الثقافة أن تحافظ على طاقة ونضارة الفعل الطبيعيّ وفي الوقت ذاته تعمل على لجم فوضويته، ومثال ذلك هو العمل الفنيّ الذي يحتوي على الحيوية المشعّة والمضمون الثري في إطار من الوحدة الوثيقة في الشكل وبما يفصِح عن إنصهار حسّ الإنضباط والصرامة مع العفوية والتلقائية المحببة. بالنسبة إلى النظرية الرومانتيكيّة فإنّ الطاقات الغزيرة للأعمال الفنية تتمحور دوماً حول قدرتها على تجاوز محدودياتها الشكلية؛ لكن ثمة دوماً قدر من التحفّظ في هذه الأعمال أزاء إطلاق مكنوناتها الإبداعية إلّا في حالات أقرب لأن تكون معجزة يعبّر عنها الفنّان بلباقة مذهلة. ربّما ينبغي على الثقافة بمعنى كونها شكلاً من أشكال عيش الحياة أن تنمذج نفسها على شاكلة الثقافة التي تُفصح عنها الأعمال الفنية المجيدة، وربما تنتهي معضلة الوجود الإنساني بالفرد لأن يستحيل هو ذاته عملاً فنياً، وهذا هو مافكّر فيه - بالتأكيد - أوسكار وايلد كما سنرى في موضع لاحق من هذا الكتاب.

إنّ حقيقة كوننا **قادرين** على الإرتقاء بذواتنا أمرٌ يدفع إلى التسليم

بوجود قوى إبداعيّة في الذات البشرية؛ أمّا حاجتنا لفعل ذلك فتلك حكاية أقلّ بعثاً على التفاؤل، والثقافة بهذا السياق تغدو نسخة بشرية علمانية الطابع من النعمة الإلهية العتيدة. لطالما كانت الطبيعة البشرية مضيافة لتلك القوى الإبداعية الماكثة في الذات البشرية، وهي (أي الطبيعة البشرية) منفتحة على النعمة، ولايطالها الفساد في كامل تفاصيلها؛ لكنها تبقى في حاجة إلى الثقافة بالمعنى العلمانيّ (وهي النعمة الإلهية بالمعنى اللاهوتي المسيحيّ فيما سبق) لكي تحقّق ذاتها ثم تمضي في طريق التجاوز الأرقى. ثمة دوماً هؤلاء الّذين لاتنفع الرعاية (أي الثقافة) في إعادة تشكيل جبلّتهم الطبيعية مثلما يشيرُ بروسبيرو إلى كاليبان[I]، وإنّ كون طبيعة المرء اللصيقة بسلوكه منفتحة على الثقافة لايعني أنّ كرم هذا الإنفتاح وعوائده الثرية هو أمر مضمون له بصورة محسومة، وسنرى لاحقاً أنّ المنتمين للطبقة العاملة الصناعية في القرن التاسع عشر كانوا أكثر أفراد المجتمع إيغالاً في فقدان القدرة على التجدّد ونيل بركات الثقافة ونِعَمِها الكثيرة.



I– شخصيات رئيسية في مسرحية شكسبير (العاصفة The Tempest). (المترجمة)

هوامش الفصل الأوّل

الثقافة والحضارة

Culture and Civilisation

1. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (revised edition, London: Fontana, 1983), p. 87.
2. Raymond Williams, *Culture and Society 1780 – 1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 256.
3. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber, 1948), p. 31.
4. Williams, *Culture and Society*, p. 234.
5. D. H. Lawrence, *Lady Chatterley's Lover*, quoted by Williams, Culture and Society, p. 201.
6. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1 (London: John Murray, 1871), p. 1.
7. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, p. 120.
8. Ibid., p. 27.

9. Ibid., p. 37.

10. Ibid., p. 19.

11. Slavoj Žižek, *Demanding the Impossible* (Cambridge: Polity Press, 2013), pp. 2, 9.

12. J. S. Mill, 'Coleridge' (1940), in F. R. Leavis (ed.), *Mill on Bentham and Coleridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 56.

13. Henry James, letter to W. D. Howells, in Percy Lubbock (ed.), *Letters of Henry James,* vol. 1 (London: Macmillan, 1920), p. 72.

14. John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions,* vol. 2 (London: Parker, 1859), p. 160.

15. Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p. 53.

16. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents,* ed. and trans. James Strachey (London: Hogarth Press, [1930] 1961), p. 89.

الفصل الثاني

إنحيازات مابعد حداثية

إنّ إزدهـار وتعدّد الثقافات - بالنسبة لبعض المفكّرين مابعد الحداثيين - هو حقيقة مثلما هو قيمة في الوقت ذاته، وعلى أساس هذه الرؤية فإنّ وجود كثرةٍ متباينة من أشكال الحياة: ثقافة مثليي الجنس gay culture، ثقافة مشية القطة[I] catwalk culture، ثقافة الكاروكي[II] karaoke culture، ثقافة السيخ Sikh culture، ثقافة الهزليات والمحاكاة الساخرة burlesque culture، ثقافة ملائكة الجحيم[III] Hell's Angels culture،، كلّ هذه الثقافات إنّما هي مدعاة لإجتراح الإحتفاليات؛ غير أنّ هذا خطأ مؤكّد، والحقّ أنّ الإحتفاءات الصخّابة المصاحبة لهذه الثقافات ماهي إلّا شكل من

I- المشية الخاصة بالموديلات على منصات عرض الأزياء. (المترجمة)

II- كلمة يابانية مكونة من مقطعين وتعني أوركسترا، وهي نوع من الغناء يغني فيه المغنون الهواة أغنية بمصاحبه لموسيقى مسجلة مع استعمال (ميكروفون) وعرض كلمات الأغنية على شاشة أمام المغني. (المترجمة)

III- نادي للدراجات النارية يعتبر جزءً من الجريمة المنظمة بحسب وزارة العدل الأمريكية. ينشط أعضاء النادي في ٢٧ دولة من القارات الخمس، ويستعمل جل أعضائه دراجات من نوع (هارلي ديفيدسون) النارية بآعتبارها العلامة التجارية الأكثر تمثيلاً لهم. (المترجمة)

الرياء الذي يسود الثقافة الرائجة هذه الأيام. ثمة سبب يدعو لاعتبار كثرة الثقافات أمراً متوافقاً بكليته مع التراتبية الهرمية (أي أنّ الناس تحتفي بثقافات محددة تبعاً لتوافق تلك الثقافات مع وضعيتها الطبقية، المترجمة)، ثم ثمة سبب آخر يدعو للتشكيك في أنّ ثقافة ملائكة الجحيم هي أصلاً ثقافة ينبغي الإحتفاء بها وإطراؤها إطراءً متسماً بإمارات الصراحة والعلانية. على كلّ حال فإنّ الكثرة لاتُمثّل قيمة في حدّ ذاتها، وليس أمراً مرغوباً - على المستوى الشخصيّ - ضرورة وجود خمسين شكلاً من شيء ما بدل شكلٍ واحد منه فحسب، ويصحّ هذا الأمر بأجلى صوره عندما يختصّ الأمر بالأحزاب الفاشية الجديدة. لايحتاجُ أحد ما قطعاً ستة آلاف نوع مختلف من الحبوب الكاملة cereal المستخدمة في الإفطار، وقد لايبدو أمراً منطقياً الإقتصار على هيئة للإحتكارات العالمية (كبديل محتّم لكثرة الخيارات المتاحة، المترجمة)؛ لكن تبقى الكثرة أمراً مربكاً يدفع للتشويش: إمتلاك أربعمائة إسم مستعار مختلف هي فكرة غير طيبة، ولايمكنك إمتلاك أكثر من أمّ بيولوجية واحدة أو زوج من الآذان. إنّ حقيقة عدم قدرتك على الإمتلاك (في الأمثلة السابقة ونظائرها) ليست نقصاً، وهي بالحريّ ليست مأساة كذلك: إمتلاك كثرة متباينة من شركاء الزواج (زوجات أو أزواجاً)، ومهما كانت إمكاناتهم عالية، مثال على معضلة شاذة لطالما أثارها البعض بسخف من وقت لآخر، وكذلك لايمكن أن نأمل خيراً من طائفة مستبدّين مهما كانوا عباقرة وألمعيين. ثمة أوقات لايكون فيها مانحتاجه أكثر من سواه هو الكثرة والتعدّد بل التضامن solidarity: لم يكن التنوّع والإختلاف هو ماركّع نظام الفصل العنصريّ (أبارتهايد) في جنوب أفريقيا، ولم تكن التعدّدية هي ماأطاحت بالحكومات الستالينية الجديدة في أفريقيا الشرقية؛ لكن مع هذا ليست كلّ أشكال التضامن - بالتأكيد - هي ممّا

ينبغي تأكيد أهميتها، وأنّ فقدان الحماسة الذي أبدته مابعد الحداثة تجاه هذه الفكرة - بالإضافة لإفتراضها المتّسم بقلّة الخبرة بشأن الأهمية الجوهرية لكلّ أشكال الإتحاد - هي علامة مؤكّدة للسمة السائدة في أعقاب تلاشي زخم الحركات الثقافية الثورية في العالم. إذا تحدّثنا من وجهة النظر الإثنية (الخاصة بالنوع البشري) ethnical فإنّ التنوّع قيمة إيجابيّة؛ غير أنّ هذا الأمر لاينبغي أن يقودنا لتهميش دور التنوّع والإختلاف في الآيديولوجيا الإستهلاكية.

يحتاج الآباء المبشّرون بالتعدّدية مابعد الحداثية أن يكونوا هم أنفسهم أكثر قبولاً للتعددية بشأن الفكرة السابقة: ينبغي عليهم إستبعاد الفكرة الشكلية المتصلّبة (الدوغمائية) بشأن كون التعدّدية هي دوماً وفي كلّ مكان فكرة يتوجّب كيل الإطراء لها بصرف النظر عن محتواها الحقيقي، وإذا مافعل هؤلاء هذا الأمر فقد ينتهي بهم الحال - وبروح براغماتية أكثر ممّا أبدوه سابقاً - لإدراك أنّ الإختلاف والتنوّع هما أمر مفيد أحياناً مثلما هو غير مفيد في أحيانٍ أخرى. كاتب أمريكيّ مابعد حداثيّ كتب قبل بضع سنوات عن الحاجة لتنويع الطبقات الإجتماعية وبدا في كتابته كما لو أنّه يقصد أنّ إحكام قبضة الأرستقراطيين الجّدد على ألوف إضافية من إيكرات الأرض سيأتي بخير عميم لايرتقي إليه الشكّ. إنّ إبداء سلوكيات متنوعة أزاء فكرة التنوّع، وإعلاء فكرة أنّ الإختلاف فكرة قد تختلف من سياق ثقافيّ لآخر، سيؤشّر إنعطافة أصيلة لدى هؤلاء المفكّرين مابعد الحداثيين، وقد يجرّب هؤلاء المفكّرون أيضاً أن يكونوا أقلّ وثوقيّة وإطلاقية بشأن فكرة الغيرية otherness التي يميل معظمهم لتأكيدها بطريقة منفلتة لاتنطوي على أيّ شكل مقبول من التحفّظ المشروط: بعض أشكال الغيرية ينبغي إعلاء شأنها والإحتفاء بها؛ في حين أنّ بعضها الآخر (مثل سطو عصابة من البلطجيّة المتاجرين بالمخدّرات على بلدية مقاطعتك) هي

ممّا يتوجّب شجبه ومعاقبته. ليس ثمة ماهو غير عقلانيّ - بالمقارنة مع أقلّ أشكال اللاعقلانية المعروفة - في أن يكون المرء خائفاً من الآخر، وقد يكون الأمر أنّ ذلك الآخر هو ذاته يحتاج إلى إستكشاف نوايا الطرف المقابل ومعرفة ماإذا كانت طيبة أم عدوانيّة. وحدهم العاطفيون هم من يحسبون في مخيالهم أنّ الأجانب خليقون دوماً بأن يُؤخذوا بالأحضان!؛ فقد يكون بعض هؤلاء الأجانب الأغراب هم ممّن يُعرفون بالإستعماريين (الكولونياليين).

لايعتقد معظم المنظّرين الثقافيين بأهمية تعدّدية أشكال الحياة المعيشة فحسب بل بأهمية الخليط المهجّن من تلك الأشكال، وهذه الهُجْنة Hybridity الثقافية مستحقة لكل الرعاية الواجبة عندما تكون أمراً يختصّ بالموضوعات الإثنية؛ غير أنّ الأمر ليس كذلك على المستوى العالميّ: ليس ثمة من أذى ينشأ بسبب منظّمات سياسية يقيمُها اليعاقبة[I]، أو المضطربون نفسياً ذوو التوجهات العدوانية، أو المهووسون بالأطباق الطائرة، أو المؤمنون باليوم السابع (الأدفنتست)[II]؛ فهم في نهاية الأمر لن يحققوا شيئاً ذا حظوة. أشار ماركس في واحدة من ملاحظاته التأريخية أنْ مامن نمط إنتاج في التأريخ البشري كان هجيناً ومتنوّعاً وشاملاً وحائزاً لعناصر غير متجانسة مثل الرأسمالية التي حطّمت الحدود وقلبت الإستقطابات

I- اليعاقبة **Jacobites:** حركة سياسية في بريطانيا العظمى وايرلندا هدفت إلى عودة الملك الكاثوليكي المخلوع جيمس الثاني (من أسرة ستيوارت وورثته) إلى عرش إنكلترا واسكتلندا وأيرلندا. تمرد اليعاقبة ضد الحكومة البريطانية في عدة مناسبات بين ١٦٨٨ و١٧٤٦. (المترجمة)

II- الأدفنتست **Adventists:** أو السبتيون (السبتية)، وهم طائفة بروتستانتية ألفيّة ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، تؤمن بقرب المجيء الثاني للمسيح حيث أن كلمة أدفنتست تعني (مجيئيون)، وهم يعظّمون يوم السبت ومن هنا جاءت تسمية (السبتيّون) كوصف لهم. (المترجمة)

القائمة وداخلت بين الأنماط الساكنة ومازجت بين كثرة من أنماط الحياة المعيشة معاً وإن بطريقة صاحبها الكثير من التشويش؛ إذ ليس شيء كمثل السّلع الرأسمالية من حيث كرم شموليتها وعظم إزدرائها لكلّ التمايزات الناجمة عن المرتبة أو الطبقة الإجتماعية أو العرق أو النوع الجندريّ، والسلع في نهاية المطاف تعرض نفسها لكلّ من هو راغب في شرائها متى ماكانت له القدرة على الدفع في مقابل الحصول عليها. الرأسمالية في واقع الحال هي عدوّ لدود للتراتبية الطبقية بقدر العداء الذي تبديه الدراسات الثقافية لتلك التراتبية، وكلّ فرد هو عنصر جوهري في مملكة الرأسمالية ولايُستثنى منها سوى هؤلاء الذين يعتمدون سياساتٍ قد تقلّل شأن الهيكل الأساسيّ الذي يجري على أساسه شمول جميع الأفراد في إطار المملكة الرأسمالية. نشأت حركات في بريطانيا تدعو لتهجين الخدمات الصحية القومية عن طريق ممازجة الخدمات الصحية التي يوفّرها القطاع الخاص مع الرعاية الصحية العامة التي توفّرها الدولة، ومن الطبيعيّ أن يفترض المرء أنّ الأبطال الداعين لمثل هذا التهجين الخدماتي في الرعاية الصحية – باعتباره أمراً طيباً في ذاته – ينبغي أن يؤازروا هذا المشروع بكلّ مايُتاح لهم من قوة. الحزب الجمهوريّ الأمريكي، هو الآخر، تنظيم هجينيّ يضمّ الجمهوريين الليبراليين وأعضاء حركة حزب الشاي[I]، وتلك حقيقة سيرحّب بها هؤلاء الّذين يرون في الإختلاف والتنوّع أموراً طيبة لاجدال عليها البتة، ولو إستثنينا الجمهوريين الّذين يعتقدون بأنّ **باراك أوباما** عضو في جماعة الأخوان المسلمين أو أنّ القاعدة جناحٌ من وكالة المخابرات المركزية CIA

I– **حركة حزب الشاي TPM:** حركة سياسية أمريكية شعبية معترف بها من قبل المحافظين والليبراليين، قامت باحتجاجات سياسية عدة منذ عام ٢٠٠٩. (المترجمة)

فإنّ الحزب (الجمهوريّ) سيكون تشكيلاً سياسياً متجانساً بطريقة كئيبة وموحشة.

ليست كلّ أشكال التجانس خبيثة ومؤذية، ولاينبغي شيطنة كلّ أشكال الإجماع على الرأي واعتبارها تمظهرات لأصولية إرتكاسية؛ بل على العكس ينبغي توقّع الكثير من الخير العميم منها والترحيب به. من الصحيح بالطبع الإعتقاد بأنّ كلّ أشكال الآراء مطلوبة لخلق عالم أفضل (للكائنات البشرية)؛ لكن سيكون أمراً عظيماً لو تنادت كلّ الآراء وتوحّدت حول مطالب بعينها مثل إلغاء كلّ أشكال الإساءة الجنسية للأطفال، أو لو أنّ تلك الآراء أعلنت بلا مواربة أنّ جزّ رووس المدنيين الأبرياء بإسم الله ليس بالمسلك المؤكّد للإعلان عن اليوتوبيا الدينية في الأرض. في مثل هذه الحالات يكون الإجماع بدلاً من التنوّع والإختلاف هو مانحتاجه أعظم الإحتياج. يفيد مثل إنكليزيّ - ليس الأكثر صدقاً في التعبير عن فكرته من أمثلة أخرى سواه - أنّ العالم سيكون مكاناً باعثاً على الهُزء لو أنّنا جميعاً فكّرنا بمثل مايفكّر الآخرون، وليس ثمة شكّ مطلقاً في أنّ العالم سيكون مكاناً أكثر إجهاداً للمرء لو حاول كلّ منّا إتخاذ موقفٍ مناهض لعقوبة الإعدام؛ غير أنّ هذا الإجهاد سيكون محض ثمنٍ صغير ندفعه عن طيب خاطر لكيّ نقلّل من عدد الجثث الإضافية التي تُنحر يومياً. لايعني التضامن (وإجماع الآراء بالطبع) إزالة الإختلافات جميعها بل البعض منها فحسب: اللاعدالة في توزيع المنافع المادية بين الشحّاذين والمصرفيين على سبيل المثال.

إنّ حقيقة كونك مؤمناً بإستضافة المهاجرين والترحيب بهم في حين أنني أؤمن بأهمية محاولة إغراق قواربهم المتهالكة بواسطة بضع جولات من إطلاق النار عليهم من قبل أناس مدرّبين تدريباً جيداً - تلك حقيقة لاتعكس مثالاً نرمي من ورائه تنشيط التنوّع البشريّ.

وجهات النظر المتباينة لاينبغي إطراؤها وإعلاء شأنها لمحض كونها – ببساطة – وجهات نظر متباينة: إذا مارأى البعض، على سبيل المثال فحسب، بأنّ المتحوّلين جنسياً ينبغي إطعامهم للتماسيح، وإذا شعر هذا البعض فوق ذلك بالإساءة إليه (مصطلح الإساءة abuse أساسيّ في الأدبيات مابعد الحداثية) عندما يجادل سواهم في أهمية وجهة نظرهم فليكن الأمر كذلك ودعهم يشعروا بما يشعرون!. ليست كلّ وجهة نظر بمستحقة للتقدير والإحترام لمحض أنّ هناك – ببساطة – البعض ممّن يحمل وجهة النظر تلك، وكلّ وجهة نظر بغيضة أو شوهاء يمكن أن تمرّ ببال فردٍ ما هي على الأرجح متبنّاة من قبل شخصٍ ما في مكانٍ ما من العالم؛ إذً ثمّة – مثلاً – أفارقة ينتمون لجناح سياسيّ يمينيّ يرون في نيسلون مانديلّا شكلاً من أشكال الشرّ المستطير!.

غروتشو ماركس[I]، وفي واحدة من تعليقاته الشهيرة، أشار إلى أنّه سيفكّر كثيراً وسيتردّد قبل أن يقدم على الإنضمام لأيّ نادٍ يضمّ أناساً يشبهونه، وبالطبع لن يرحّب شخص ما بالإنضمام لناد يديره مجرمو حرب. ليس ثمة خطأ أو مثلبة (من حيث المبدأ على الأقلّ) في إعتماد النزعة الإستبعادية exclusivity: حظر قيادة النساء للسيارات، مثلاً، إجراء بائس للغاية؛ في حين أنّ إستبعاد النازيين الجّدد من مهنة التعليم ليس كذلك. مناهج الدراسات الثقافية هي الأخرى راحت تنكمش وتتمحور على توجهات إستبعادية؛ فقد باتت تتعامل مع الجنسانية عوضاً عن الإشتراكية، ومع الإنتهاكات القانونية عوضاً عن الثورات، ومع الإختلافات عوضاً عن العدالة، ومع موضوعة الهوية عوضاً عن

I– **جوليوس هنري ماركس Julius Henry Marx** (الذي أشتهر باسم **غروتشو ماركس Groucho Marx**) (٢ أكتوبر ١٨٩٠ – ١٩ أغسطس ١٩٧٧): كوميديّ ونجم سينمائي وتلفزيوني أمريكي. أشتهر بسرعة بديهته، ويعدُّ واحداً من أفضل الكوميديين في العصر الحديث. (المترجمة)

ثقافة الفقر، ومضى الطلبة التنويريون على الصعيد السياسيّ يستبعدون أكثر فأكثر العنصريين والمسكونين بمخافة المثليين من التحدّث في محافلهم الجامعية؛ لكنّ هذا الأمر لم يحصل مع المستغلين الجشعين للعمالة الرخيصة أو مع السياسيين الخبثاء الذين يريدون تعرية ظهور إتحادات التجارة (وتوهينها تمهيداً لإخراجها من ساحة التأثير السياسي والمجتمعي، المترجمة). إنّ مثل هذه المستشعرات المطوّرة ذاتياً تميل لأن تعلي شأن التهميش من غير أن تدرك الضرورة القصوى بأنّ هؤلاء الذين يتمّ تهميشهم قصدياً ينبغي أن يظلّوا مهمّشين حيث هم: القتلة التسلسليون وقادة الجماعات المسكونة بنوازع مرضية تجاه المجتمع يجب إبقاؤهم دوماً في خانة الجماعات المهمّشة. ثمة أشكالٌ من الحياة ليست غير مستحقة للعيش وحسب بل يجب طردها خارج المشهد العالمي بكلّ ماأوتي المرء من قوة وطاقة: جماعات الإستغلال الجنسيّ للأطفال، على سبيل المثال، أو الرجال الذين يتاجرون بالنساء ويعضّدون بفعلهم هذا العبودية الجنسية في العالم. لاينبغي كذلك إحتضان كلّ جماعات الأقلية في العالم وبقوة (تحت ستار أقليتها المزعومة)؛ إذ توجد بين هذه الأقليات – كمثال – جماعة حاكمة يتلذّذ أفرادها بتقطيع أوصال صغيرة من أناس آخرين وطبخها في وجبة العشاء!. إنّ أيّ تأكيد مفتقد للحسّ النقديّ نبديه تجاه المهمّشين وجماعات الأقليّة يمضي في العادة يداً بيد مع شكّ مقيم من جانب حالات الإجماع المعتمدة وجماعات الأكثرية، والسبب وراء هذا الأمر هو أنّ حركة مابعد الحداثة (التي تُعلي في العادة من شأن المهمّشين والأقليّات، المترجمة) هي أكثر يفاعة من أن تستذكر ذلك الزمن الذي إستطاعت فيه الحركات السياسية الشعبوية الكبيرة هزّ أركان الدولة بقوة أعنف بكثير ممّا إستطاعت أن تفعله جماعات المهمّشين أو الأقليّات، وحركة مابعد الحداثة تميلُ هي بذاتها لعدم إدراك الكيفية العميقة والمتجذّرة التي تتشكّلُ بها رؤاها

السياسية بمفاعيل تأثيرات تأريخها السياسيّ، أو بالأحرى نتيجة غياب هذا التأريخ.

أنتج الإنشغال المفرط والمهموم بموضوعات التعدّدية والإختلاف والتنوّع والتهميش بعضاً من أكثر النواتج ثراءً وأهمية؛ لكنّه عمل في الوقت ذاته على إزاحة بؤرة الإهتمام عن طائفة أخرى أكثر أهمية من الموضوعات، وواقع الأمر أنّ الثقافة في بعض الأوساط إستحالت طريقة موسومة بعدم تناول الرأسمالية بالنقاش بالرغم من أنّ المجتمع الرأسماليّ أعاد تشكيل قطاعات واسعة من مواطنيه وأحالهم لكومة من الخردة!؛ لكنّ هذا المجتمع ذاته يبدي حساسية شجاعة تجاه عدم مخالفة معتقداته التاريخية الراكزة، ولو شئنا الحديث من وجهة النظر الثقافية فسنقول أنّنا كلّنا ينبغي أن نحوز إعتبارات متكافئة؛ لكنّ واقع الحال، وحيثما تحدّثنا من وجهة النظر الاقتصادية، لايفتأ يخبرُنا بأنّ شقّة التباعد بين متسوّلي الطعام من مخازن الأطعمة وبين العملاء الأثرياء المتعاملين مع المصارف العملاقة تتّسع يوماً بعد آخر، وعلى أساس واقع الحال هذا فإنّ الجماعات الداعية لتوسيع مبدأ الشمول (بدل مفهوم الإستبعاد، المترجمة) إنما تساعد على إخفاء الإختلافات الجوهرية المتفاقمة في العالم: الحقّ في الملبس، والعبادة، والوصال الجنسيّ بمثل مايشاء المرء هي حقوق مبجّلة؛ ولكن الحقّ في الحصول على أجرٍ محترم نظير عمل المرء أمرٌ يلقى الإنكار، والثقافة من جانبها لاتُسلّم بالتراتبيات (أياً كان شكلها)؛ لكنّ المنظومة التعليمية ملغومة بمثل تلك التراتبيات، وقد لايكون الحديث باللهجة اليوركشايرية معضلة أمام من يبتغي الحصول على وظيفة مذيعٍ أخبار تلفازية؛ لكنّ الحديث باللهجة التروتسكية[I] سيكون حتماً معضلة لايمكن

I- إشارة إلى لهجة السياسي والمناضل الروسي الشهير (ليون تروتسكي) الذي كان ذا لكنة مميزة خاصة به. (المترجمة)

تجاوزها، وسيكون أمراً مخالفاً للقانون إذا ماأهان أحدهم الأقليات الإثنية على الملأ؛ لكن لاتبدو إهانة الفقراء مثلبة قانونية، وأيّ شاب يافع له كلّ الحرية المتاحة في مشاركة المنام مع كلّ من لايمتّ له بصلة قرابة؛ لكنّ هؤلاء الشباب ليسوا أحراراً في القدح من الدولة وتحقيرها علانيّة، والتجارب الجنسية المتنوّعة تُعامل في العادة بتساهل كبير من قبل السياسيين الليبراليين الّذين يتعاملون بتوجّس عظيم مع المُضربين ومؤجّجي الحركات الإحتجاجية. الإختلاف أمرٌ مرحّبٌ به؛ لكنّ النزاعات المُفضية لإسالة الدماء لايرحّبُ بها أبداً، ولاينبغي أن ينتحل أو يتقمّص أحدّ ما (كائناً من كان) الحقّ في أن يُمليَ على الآخرين مايتوجّبُ عليهم فعله، ومن المدهش فعلاً أنّ بعض المتهرّبين من دفع الضرائب يرون هذا الأمر ملائماً لهم إلى أوسع نطاق.

إنّه لأمرٌ ماكر ومتسربلٌ بثياب الخديعة حقاً إذا ماواصلنا مشوارنا في كيل عبارات المديح تجاه التنوّع الثقافي من غير إدراك كاف لتبعاته المُكلفة: لو كان كوكب الأرض مثلاً مسكوناً بالشبابَ الماليزيين المَثليين حسب بعد إخراج كلّ الماليزيين العاديين من المشهد العالمي فسيكون العالم حتماً مكاناً ذا صبغة واحدة ولون ثقافيّ واحد؛ لكنه سيكون مكاناً أقلّ دموية من عالمنا هذا على نحوّ مؤكّد تقريباً، وقد يحصل فعلاً أنْ ينشطر الشباب المثليون الماليزيون ليتوزّعوا طوائف متضادة المصالح وبالسرعة ذاتها التي إنقسم فيها صبيان رواية (سيّد الذباب) إلى فصائل متنازعة؛ فالتجانس (الثقافيّ والمجتمعيّ) ليس ضمانة مؤكّدة لحياة هادئة؛ غير أنّ النزاعات التي قد يُشعَلُ فتيلُها حينذاك لايُعتدُّ بها أبداً - ربما - بالمقارنة مع الجلبة التي يحدثها التجسّس والقرصنة - تلك السمات التي لازمت التاريخ البشريّ وصارت ملازمةً له منذ بداياته وحتى يومنا هذا، والتي كانت سبباً مسؤولاً - بشكلٍ من الاشكال - عن خلق الكثير من التضادات

والمشاحنات ذات الطبيعة الإثنية والقومية والثقافية. يحتفي **جيرارد مانلي هوبكنز**[I] **Gerard Manley Hopkins** بما يدعوه الطبيعة المرقّطة والمزركشة للاشياء؛ لكنه يفشل في بلوغ الطبقات التحتية الكامنة وراء المشهديات المرئية، وكذلك تفعل عبارة (ثمالة الأشياء التي تستحيلُ صوراً متعددة) للشاعر **لويس ماكنيس**[II] **Louis MacNeice** والتي ينبغي تنشّقها كعطر فوّاح الرائحة؛ لكنّ كلاً من الأشعار السابقة لاينبغي تعظيمه ووضعه في مصاف المطلقات المؤكّدة: إنّ واحدة من المعضلات المقترنة بمفاهيم (الإختلاف) و(التهجين) هي نزوعها لنشر التضادّ والتنازع في المجتمع، وسيكون التنازع محلّ ترحيب جوهري وأساسيّ لو حصل الإختلاف بين موضوعات محلّ تساؤل مُختلف عليه ومُرحّبٍ باستبعاده: اللون الأحمر الداكن واللون القرمزيّ لونان مختلفان بالطبع لكنّهما ليسا مدعاة لإثارة خلاف بينهما، وأنا وأنت لايمكن - بالطبع - أن نختصم حول ماإذا كانت موسيقى الروك هي التي تسيّدت المشهد الموسيقي العالمي في يوم غابر لو كنتُ أنا أفكر في أمر الموسيقى وأنت تفكر

I- **جيرارد مانلي هوبكنز** (١٨٤٤ - ١٨٨٩): شاعر إنكليزيّ كبير في العصر الفكتوري رغم أن أعماله بقيت تقريباً غير معروفة حتى عام ١٩١٨ حيث نُشرت لأول مرة. كتب معظم أشعاره على الوزن الشعري الخفيف، وأشعاره تؤكد على استخدام التناغم الطبيعي، وجرس الكلمات. كان يملأ قصائده بالجناس الإستهلالي والتراكيب غير العادية، وله قصائد ذات تأثير نفسي بصفة خاصة. (المترجمة)

II- **لويس ماكنيس** (١٩٠٧ - ١٩٦٣): شاعر وكاتب مسرحي بريطاني ولد في بلفاست بايرلندا الشمالية. كان عضواً في حلقة الشعراء البريطانيين «الجدد» في الثلاثينيّات من القرن العشرين - تلك الحلقة التي ضمّت عدداً من الشعراء الذين عرفوا بالتزامهم الإجتماعي وخروجهم على الأساليب الرسمية في الشعر الإنكليزي من أمثال دبليو. إج. أودن وستيفن سبيندر. (المترجمة)

بالحصول على قطعة معيّنة من الحلوى!، وعلى هذا الأساس فالنظرية الثقافية هي دوماً مهدّدة بالوقوع في دائرة خطر الإنجراف نحو تبسيط الأمور بصورة مبالغ فيها وبالكيفية التي ترمي للتهوين من شأن الآلام المقترنة بالتهجين والتعدّدية في الفضاء الثقافيّ – تلك السمات الثقافية الجميلة التي تعدُّ ضمن الخواص الملائكية للنظرية الثقافية وليست ضمن القوى الشريرة التي تنطوي عليها النظرية في الوقت ذاته. إنّ بعض الفنانين الحداثيين الذين رفضوا بإزدراء خلفيتهم الثقافية المحلية تطلّعاً لنمط وجود أكثر عولمية (كوسموبوليتانية) والذين يتشاركون الغناء خلال اللقاءات مع نظرائهم من كلّ جهات العالم في مقهى (كافيه) يعجّ بالألسن المختلطة، قد يجد هؤلاء في عيش هذه التجربة نوعاً من التحرّر الآسر للألباب؛ غير أن حقيقة الأمر قد تعني أنّ هؤلاء هم في الأصل مفتقدون للجذور وتتملّكهم الكآبة والحنين لماض إنقضى. إنّ قدراً متواضعاً ومعقولاً من الهوية الذاتية والإستقراريةً (الذهنية والسايكولوجية، المترجمة) لهو أمر جوهري عظيم الأهمية لإدامة الحياة البشرية؛ أمّا إعادة التكييف والتوجيه التي لاتفترُ هوادتها فليست بسياسة مقبولة في الحياة بصرف النظر عن المديات التي قد يبلغها مخيال **جيل دولوز Gilles Deleuze**.

* * *

في ردّة فعلٍ أزاء النظام الإجتماعيّ الذي تبدو فيه الثقافة هيكلاً متجذّراً برسوخٍ مضى بعض منظّري مابعد الحداثة منذ ثمانينيات القرن الماضي وحتى يومنا هذا في تأكيد إعتناقهم لمبدأ المثاقفة الذي تسود بموجبه الثقافة ونواتجها كلّ الشؤون الإنسانية حتى أدقّ تفاصيلها**(1)** ، وصار الحديث عن الطبيعة مبعث شبهة مؤكّدة وبخاصة – وهو أمر يثير السخرية حقاً – بعد إنبثاق الثقافة المؤكدة على النزعة البيئية Environmentalism وشيوعها الطاغي في العالم،

حتى بات الأمر أنّك حيثما تقرأ مفردة (طبيعة) في نصّ مابعد حداثيّ فإنّك تجده في العادة متلفّعاً بعبارات خجولة مستلّة من إقتباسات يلفّها الهلع: لم يعُد يُنظر إلى الكائنات البشرية في عصر مابعد الحداثة على أنّها حيوانات طبيعية مادية تتشارك الحاجات والقدرات ذاتها التي يحوزها النوع البشريّ بعامة؛ بل وعلى العكس صارت الكائنات البشرية محض مخلوقات ثقافية خالصة تعتاش على الثقافة وتنهل منها طول الوقت!، وباتت الإشارة إلى الخصائص الحيوية التي تتشاركها الكائنات البشرية والنابعة من فضائل الإنسانية المشتركة بينهم إنّما تعني كبح الإختلافات الثقافية باسم النزعة الثقافية الكونية المزيّفة، وحتى الموضوعات الإقتصادية والسياسية جرت إعادة هيكلتها وصياغتها لتكون موضوعات ثقافية، وصار لزاماً على الطبائع والماهيات أن تتراجع وتضمحلّ من المشهد الإنسانيّ لأنّ مابعد الحداثيين رأوها – وهم على خطأ مبين في هذا الأمر – تجنحُ لتثبيت الأشياء في أشكال وقوالب غير قابلة للتكييف والتعديل، وانطلق ركب المسيرة التي تُعلي من شأن المبدأ المضاد للنزعة الجوهرية[I] Essentialism وترى فيه مبدأ راديكالياً حاسماً على الرغم من الحقيقة المؤكّدة بشأن وجود الكثير من معالم المبدأ المضاد للجوهرانية والمبثوثة في أعمال عدد من مفكّري الأجنحة المضادة لليسار والّذين يكتبون بحماسة فائقة (ربّما اكثر من مفكّري التيارات اليسارية أنفسهم، المترجمة). شاع الإفتراض بأنّ التغيّر Change شيء إيجابيّ بذاته وبكيفية شبيهة بأن

I– **النزعة الجوهرية (أو الجوهرانية)**: مبدأ يقول أنّ كلّ ماهية أو كيان طبيعيّ له عدد من الصفات التي تلعب دوراً حاسماً في تشكيل هويته وأداء وظيفته، وقد شهد هذا المبدأ مجادلات حجاجية حاسمة منذ عهد الفلسفة الإغريقية وحتى الفلسفة المعاصرة، وله مفاعيل مهمة في السايكولوجيا والسياسات الثقافية والسوسيولوجيا بعامة. (المترجمة)

تُقايض أطفالك في مقابل سيارة فورد متهالكة ثمّ ترى في هذا الأمر فعلاً يستحقّ التهنئة!، وفي مناخ تسوده الرأسمالية المتطوّرة بات كلّ شيء أشبه بمادة بلاستيكية، مؤقتاً، قابلاً للتكييف المتواصل، طيّعاً، يمكن التخلّص منه في القمامة، وساد الظنّ القائل – وكم هو باعث على الدهشة هذا الظنّ – بأنّ الثقافة مادّة مطواعة أكثر بأشواط بعيدة من الطبيعة، وبات أمراً عادياً عندما يتمّ التغاضي عن العُسرة الكامنة في قدرة الثقافة على الفعل في أرض الواقع المعيش – تلك العسرة التي تكشفها الحقيقة الصارخة التي تنبئ عن القدرة على نقل جبال من مواضعها؛ لكنه أمرٌ عسير ومستحيل تقريباً إذا مافكّرنا في إزالة التمييز القائم على أساس الجنس (أي التمييز الجندري بعامة، المترجمة)، وقد جرى ركن بعض العادات الثقافية المقترنة بالمثابرة المنفتحة جانباً إلى حدّ إستحالت فيه الأمور لتكون أقرب إلى فضيحة مدوّية في مثل هذه البيئة وبصرف النظر عن الإدعاءات بنقاوة النوايا وسلامة الطوية بعد أن صار اللحم البشريّ مادة خاضعة لإعادة التكييف، والضرب، والزخرفة ورسم الوشوم، وإعادة التشكيل والقولبة، أمّا فيما يخصّ بعض المناطق على كوكب الأرض والتي أبدت شيئاً من مقاومة للسيادة الغربية (التي ترسّخها منتجاتها الثقافية والإستهلاكية، المترجمة) فقد جرى تكبيلها بأشكال محدّدة جعلتها تقبل صاغرة بإبداء آيات الإمتنان والعرفان نحو سادة الكون.

ثمة نوع من الإنحياز في النظرة يرى أنّ كلّ شيء في العالم هو مادة ثقافية خالصة: من النزف الدمويّ وحتى القمة البيضاء (في جبال الألب الأوربية، المترجمة) والموت بسبب الفشل الكبديّ، ويأتي هذا الإنحياز في العادة مقترناً مع نزعة النسبية الثقافية التي تنكرُ وجود حقائق أو قيم كونية؛ بل على العكس فإنّ كلّ تلك النزعات النِسبوية – بما فيها الأخلاقية – ترى نفسها نسبية بالقياس مع شكل حياة محدّد أو

معيشة محدّدة. إنّ موضوعة كون هذه الإدّعاءات بالنسبية الثقافية هي أمرٌ نسبيّ من الوجهة الثقافية ذاتها لهو سؤال غير يسيرٍ أبداً ويستعصي على أية إجابة مباشرة ومحدّدة، والفكرة العامة في هذا الموضع هو أننا بدل أن نلعن الساسة التنفيذيين الكبار واللاعبين المفترضين الذين يشكّلون هياكل الثقافة ومؤسساتها وتقاليدها السائدة فإنّ علينا في المقابل أن نسعى لفهمهم إلى جانب فهم ممارساتهم العملية ووضعها في السياقات الثقافية المعتمدة في عالمنا الحاضر برغم أنّ وضع أيّ حدث في سياقه قد يعمل على زيادة حدّة إنكار المرء لذلك الحدث عوضاً عن بعث الراحة المبتغاة في نفسه، وبالإضافة لذلك فإنّ بعض الأفعال قد تبدو مقبولة إذا ماجرى رؤيتها في السياق الثقافي وحسب، وقد ينسحب هذا القبول على سلوكنا الشخصيّ كذلك، ومن أمثلة تلك الأفعال: إستعمار البلدان الأخرى، إشعال فتيل الحروب الكونية، تسميم كوكب الأرض،،، هذه كلّها – وسواها كثير – هي أفعال سعى الغربيون – ولايزالون يسعون – لفعلها. ثمة تقليد ثقافيّ قديم متجذّر فينا يوصي بضرورة غزو بلدان الشعوب الأخرى، وهو تقليد قد يراه بعض الراديكاليين مستحقاً للإعتراض والرفض؛ ولكن طالما وُجِد بعض عتاة اليساريين الّذين يرون في الحقيقة الموضوعية حيلة تلجأ لها التقاليد ذات السطوة القامعة فلن توجد بعد ذلك حاجة ضاغطة لأن يتعاملوا مع إعتراضاتهم المزعومة (بالضد من الممارسات الإستعمارية ثقافية كانت أم سواها، المترجمة) بجدية بالغة، وبالطريقة ذاتها لايمكننا بالتأكيد أن نكون بذلك القدر من السذاجة الإبستمولوجية (الخاصة بوسائل إنشاء المعرفة والتعامل مع هياكلها المتعددة، المترجمة) لكي نعتقد في مخيالنا بالإدّعاء أنّ الرجال والنساء نقلوا مرّةً وهم موثقون بالأصفاد من أفريقيا إلى أمريكا إنّما هو «حقيقة واقعة»، وأنّه لأمرٌ مستحقّ النظر والتفكّر كذلك بأنّ هؤلاء الّذين يشعرون

برعبٍ طاغٍ عند سماعهم بتجارة العبيد يفترضون هم ذاتهم أنّ ضحايا تلك التجارة يشعرون بذات شعورهم المُرعب؛ غير أنّ الفرق هو أنّ الأوائل يتساءلون بعجرفة صارخة: لِمَ يتوجّبُ علينا عولمة قناعاتنا وإسقاطها على أفراد لهم مقاييس قيمية متباينة عن تلك التي لدينا؟ وهل يمكننا حقاً أن نشطّب من حساباتنا إحتمالية أن يكون أفراد ثقافات أخرى قد يستطيبون خطفهم وجعلهم يعملون حتى الموت (من قبل أناسٍ آخرين هم المستعمِرون، المترجمة)؟ ألسنا نكبح الإختلافات ونفترضُ سيادة طبيعة إنسانية كونية إذا مانحّينا جانباً - وبسرعة - الإحتمالية المفترضة السابقة؟

قد يبدو الأمر لبعض الأشخاص الغابرين الّذين عانوا الويلات الإستعمارية كما لو أننا كنّا شهود عيانٍ على المذابح الوحشية التي وقعت عليهم بين وقت وآخر؛ لكن بالنسبة للمؤمنين بالنسبية الثقافية مابعد الحداثية فقد يجادلون أنّ مثل تلك الأعمال الوحشية إنّما هي وحشية من وجهة نظر مَن إكتووا بسياطها وحسب، وأنّ وجهة النظر تلك قد تشكلت بموجب تاثيرات ثقافة هؤلاء ولاينبغي إعتبارُ وجهة النظر هذه - أو سواها - بأكثر أهمية من وجهات النظر الأخرى، وأنّنا - الغزاة الفاتحين الإستعماريين - أحرارٌ بالكامل في رفض الإعتراف بوجهة النظر تلك لأنها - ببساطة - الحكاية الشخصية التي يرويها من وقعت عليهم أفاعيلها المؤذية. ليس ثمة خلفية محايدة بالتأكيد يمكن بالرجوع إليها فصل المقال بين السرديات الكئيبة لمن وقع عليهم نير الإستعمار وبين حكاياتنا القومية المشبعة بالفخر الإمبريالي وتمجيد السطوة الإستعمارية الغابرة، وهذه هي حقيقة الأمر طالما أنّ الحيادية واللامبالاة والموضوعية مابانت تُعدّ سوى أوهام آيديولوجية (كيفية لاتستند على معايير مرجعية راسخة، المترجمة)؛ لذا لايمكن للأمم الأخرى توبيخنا ولا نحن قادرون على

توجيه الملامة إليها، وبالإضافة لما سبق فإنّ الإملاء على الثقافات الأخرى بما يجب أن يفعلوه – أو لايفعلوه – لهو مثال جوهريّ على فعلٍ من أفعال التعالي الإثنيّ والتفوق العنصريّ، والحقيقة بموجب هذه الرؤية هي مايعدّه أفراد جماعة ما – أو فردٍ ما منهم – أمراً حقيقياً، وبتعبير آخر فإنّ الحقيقة هي كلّ مايكون ذاً معنى بالنسبة لهم ومن منظور ثقافتهم المحلية الشائعة: لايزال بعض الأفراد يرون أنّ الرقّ مثّل جريمة ضدّ الإنسانية؛ في حين يؤكّد آخرون رؤيتهم القائمة على أساس أنّ الرقيق لاينبغي أن يلوموا أحداً سواهم، وهنا سنواجه السؤال الإشكاليّ التالي: بأيّ قانون سماويّ نبيحُ لأنفسنا محاكمة كلّ من هاتين الرؤيتين؟ ألسنا في حاجة للركون إلى رؤية – ذات أفضلية مزيّفة – من الحقيقة المطلقة بقصد الوصول لتلك المحاكمة والحصول على نتائج محدّدة منها؟ من المؤكّد أنّ الطريقة الوحيدة لنحوز قناعة مطلقة بأنّ تعذيب الأطفال الصّغار هو عملٌ غير مرغوب فيه إنّما يكمن في تبنّي موقف كلي العلم والمعرفة[I]! جادلت الروسية **مارغريتا سيمونيان Margarita Simonyan** – التي تديرُ واحدة من قنوات الكرملين التلفازية – بعدم وجود شيء يمثّل (الحقيقة)، وأنّ كلّ ماهو مُتاحٌ هو طائفة متنوّعة من السرديات والتأويلات.

النسبية الثقافية اليوم باتت تحتلّ وضعاً غير قابل للتصديق

I– كناية عن إحدى الحالات السردية المستخدمة في كتابة الرواية والتي تُدعى حالة (الراوي كليّ العلم والمعرفة Omniscient Narrator)، ويشير إيغلتُن هنا إلى حالة النسبية الثقافية الطاغية في عالمنا بحيث بات فعل مكروه وشديد الوضوح بذاته مثل تعذيب الأطفال الصغار يتطلّب موقفاً شبيهاً بالراوي كلي العلم والمعرفة لكي نضمن حصول إجماع على شجبه وإدانته، وهي إستعارة ساخرة تشي بالمدى السيئ للنسبية الثقافية التي إنسحبت إلى ميدان القيم الإنسانية العامة. (المترجمة)

والتعضيد، والعنصريون الراديكاليون هم وحدهم من يعتقدون أن لاضير في حالة إغتصاب أو قتل تحصل في بورنيو طالما أنها لاتحصل في برايتون!، ولا يوجد مايمكن عدّه (نخبوية) أو (تراتبية هرمية) في التمسّك بمواقف بذاتها – مثل تلك السابقة – وعدّها أفضل أو أصحّ من سواها، وكما أشار الفيلسوف **ريتشارد رورتي**[I] **Richard Rorty** مرّة بأنْ لاحاجة لخوض مناقشة حجاجية مع أناسٍ يتلبّسهم الإعتقاد الراسخ بأنّ كلّ وجهة نظر بشأن معضلة محدّدةً هي وجهة نظر جيّدة بقدر سواها من وجهات النظر الأخرى؛ إذ يرى رورتي أن لاوجود لمثل وجهات النظر هذه!. إنّه أمرٌ معروف وصحيح تماماً أنّ هؤلاء الّذين يعضّدون مبدأ النسبية الثقافية بعامة إنّما يفعلون ذلك بدفعٍ من بعض أكثر الأسباب وجاهة وفي مقدّمتها أنّهم متردّدون دوماً في إضفاء سمة الإطلاقيّة على قيمهم الخاصة ومنفتحون على كلّ أشكال الحياة السائدة لدى سواهم؛ ولكن كيف سيكون الحال لو أنّ هذه السماحة الثقافية التي يبدونها ليست جزءً متأصّلاً بطريقتي الخاصة – أنا – في الحياة؟ هل ينبغي أن أعاود محاكمة طريقتي لأغدو منفتحاً أنا الأخر مثلهم تماماً؟ ومن عساك تكون أنت لتحاكم طريقتي في الحياة والمؤسّسة على قناعة راسخة بأنّ إبداء القبول والتخفّف من الغلواء بشأن أشكال معيشة الآخرين إنّما هي خطأ فادح؟

بالنسبة لمعظم الدارسين المنشغلين بالشأن الثقافيّ فإنّ الإعتقاد الراسخ بوجود أسسٍ عالمية للوجود الإنسانيّ ماهو إلّا وهم زائف.

I- ريتشارد رورتي **Richard Rorty** (١٩٣١ – ٢٠٠٧): فيلسوف أمريكي كان من أنصار تيار الفلسفة التحليلية ثمّ غادره فيما بعد نحو الفلسفة العملية (الذرائعية) وفلسفة مابعد التحليلية. درّس في جامعات عديدة مثل: برينستون، فيرجينيا، ستانفورد، وتنوّعت المواد الدراسية التي يدرّسها بين الآداب والفلسفة والأدب المقارن والفكر السياسي ونظرية المعرفة. (المترجمة)

الثقافات كيانات قائمة بذاتها ولاينبغي رؤيتها واعتبارُها مؤسّسة على شيء أكثر جوهرية وأهمية من بعض المفاهيم القائمة والمكتفية بذاتها، مثل: الله، الروح[I] Geist، المادة، الطبيعة البشرية، قوة الحياة، الديالكتيك (المحاججة الجدلية)، مسيرة التأريخ، هيكل الكون،،، وحتى لو أنّ هذه العناصر المهمّة في البناءات التحتية وجدت بالفعلٍ متجذرة في كلّ الثقافات فإنّ كلّ ثقافة من تلك الثقافات ستفهم كلّاً من تلك العناصر المفاهيمية بطريقة تمييزية (تختلف عمّا تفعل سواها من الثقافات، المترجمة) وعلى نحوٍ يجعل من تلك العناصر غير جديرة بحيازة صفة (العالمية). إنّ مايعنيه هذا الأمر حقاً هو أنّ الثقافة تصبح هي الأساس الجديد بذاتها وليس أيّ عنصر آخر، وأنّ رؤية أيّ شيء آخر بكونه نسبياً أزاء الثقافة يعني جعل الثقافة ذاتها شيئاً من المُطلقات absolutes: باتت الثقافة الآن أمراً لايمكن الحفر بحثاً عن عناصر أولية تحته وبالكيفية ذاتها التي إعتدنا على التعامل بها مع الله أو الطبيعة أو الذات؛ ولكن يمكن للمرء عمل حفريات تنقيبية تحت أساس الثقافة لو إستعمل وسائل ثقافية فحسب (مفاهيم، تقنيات، طرق مساءلة إستكشافية،،، الخ).

ثمة، بعد كلّ هذا، شيء يتجذّر بكيفية أكثر عمقاً من الثقافة، وهذه هي الظروف المادية – على وجه التحديد – التي تجعل الثقافة ممكنة وضرورية في الوقت ذاته: الكائنات البشرية هي حيوانات مادية ذات نوع عظيم الخصوصية في نهاية الأمر؛ ولأجل ذلك فهي تصنع الثقافات في المقام الأوّل، وهي في حاجة عظمى لصنع ذلك بسبب طبيعتها المادية ذاتها. كلّ الرجال والنساء يولدون غير بالغين

I– مفردة راسخة في الثقافة الألمانية تعني روح الفرد أو الجماعة أو الطابع الثقافي السائد في عصر ما، ومن ذلك – مثلاً – المفردة السائدة في الرأسمال الثقافي الألماني: روح العصر Zeitgeist. (المترجمة)

ويخرجون من الأرحام غير قادرين على البقاء والإستمرارية في العيش بمفردهم، ومالم تنشط أنساق العناية البشرية المعهودة بالمعنى الثقافيّ وتتحرك نحو العناية بهم فإنّهم سيموتون سريعاً لامحالة. الثقافة بهذا المعنى السياقي الواسع أمر حاسم وضروري لبقائنا البيولوجي على عكس المخلوقات التي تولد في بيئات تنعدم فيها الأنساق الثقافية (مثل صغار الأمهار - جمع مُهر وهو ولد الفرس - والزرافات) الّتي تولَدُ وتندفعُ في محاولة النهوض والوقوف على قوائمها فور ولادتها ثم تلعقُ أجسادها وتحاولُ المشي خبباً متثاقلاً ومتعثراً لمسافات قصيرة. الثقافة ليست شيئاً مماثلاً لطبيعتنا (كما يزعم المتخصصون بالدراسات الثقافية) بل هي شيء ينبع من طبيعتنا ذاتها: إنها تنتمي لما يدعوه ماركس (وجود نوعنا البشريّ)؛ إذ بسبب ميزات وفضائل نوعنا البشري هذا نستطيع خوض تجارب معيشة معقدة مثل العمل والتواصل مع الآخرين وسواهما من الفعاليّات التي يتأسس عليها البناء التحتي العظيم اللازم لنشوء ماصار مُتعارفاً عليه بمسمّيات (الثقافة) أو (الحضارة). نحن - باعتبارنا كائنات بشرية - في مسيس الحاجة للعمل والتواصل مع الآخرين إذا مانشدنا البقاء والإستمرارية في الحياة، ومن المعروف في هذا السياق أنّ الباذنجان والسناجب تتفاعل مع بيئاتها بطريقة مادية مباشرة؛ في حين أنّ الكائنات البشرية، وعلى عكس المثال السابق، تمتلك أجساداً تسمح لها بأن تمدّ قدراتها التواصلية لتشمل كوكب الأرض بكامله، وإذا ماكان هذا الأمر مصدر إنجازٍ يبعث على الفخر فقد يكون أيضاً واحداً من مُسبّبات الكوارث.

ثمة معنى أو سياق آخر لاتكون فيه الثقافة خطّ شروع أساسيّ للإنسانية: لكي ننشئ هيكلاً لثقافة بالمعنى الذي نفهمه في سياق تشكّلات مثل نوادي التنس، وحدائق الأعشاب العطرية أو الطبية،

وقصّات الشعر، ومحطّات الإذاعة الراديوية،،، الخ فنحن في حاجة لتوليد فائض إقتصادي، ومن البديهي أن لايكون ثمة إزدهار لثقافة – بالمعنى الحقيقيّ لمفردة الثقافة – في مجتمعات تعيش تحت وطأة الشحّ المادي رغم أنّ تلك المجتمعات ذاتها سيكون لها ثقافة مؤكّدة ولكن في سياق اللغة، والإحتفاليات القرابيّة (الخاصة بالأقربين من الناس)، والمواضعات السائدة، والطرق المنظّمة في فعل الأشياء،،، وسوى ذلك من الأمور فحسب؛ لأنّ الناس الّذين يحتاجون لإستثمار معظم طاقتهم (بمعنى جهودهم ومواردهم المتاحة كذلك، المترجمة) في الأنشطة التي تبقيهم على قيد الحياة لايمتلكون الوقت ولا الموارد التي تمكّنهم من إقامة حفلات شراب (الشيري) الفاخر أو حضور إجتماعات تلقى فيها القصائد الملحمية. إنّ طائفة مهنية من الفنانين أو المثقفين – وكما أوضح ماركس – يمكن أن تصبح واقعاً ملموساً في حال لم يعُد كل فرد من هؤلاء بحاجة وجودية للعمل الشاق معظم الوقت؛ فحينذاك حسب يمكن للمرء إقامة تقسيم للعمل على نطاق واسع وبما يتيحُ لعدد من الأفراد المحظوظين التخفّف من عبء الكدح ليصبحوا شعراء أو شامانيين (مُعلّمي حكمة Shamans) أو شيوخ قبائل أو فلاسفة أو رؤساء عمل أو أساقفة أو مشغلي أقراص موسيقية أو دوقات،،، الخ. الثقافة، إذن، تحكمها الظروف المادية السائدة، وبهذا المعنى فليست الثقافة القول الفصل والختامي في شتى الأمور، وبالإضافة لذلك فهي نتاجُ لا العمل الشاق وحده بل الإستغلال وسلب السعادة تجاه أناسٍ كثيرين، وقد سبق لنيتشه أن تساءل بدهشة: «كم هو حجم الدماءً والقسوة الكامنة في منبع كلّ (الأشياء الطيبة)!» **(2)**، وقد رأى نيتشه أنّ مثل تلك المعاناة مقبولة تماماً إذا أنتجت هياكل عظيمة (مثل البارثينون) وعباقرة (مثله هو)!.

* * *

يجادل **لودفيغ فيتغنشتاين**[I] **Ludwig Wittgenstein** في كتابه ذائع الصيت (أبحاث فلسفية) بأنّ ماهو مُعطى **given** هو ببساطة مايدعوه أشكال الحياة، أو ماقد ندعوه نحن الثقافات. أشكال الحياة هذه هي معطيات تُفهَمُ بمعنى عدم وجود مسوّغ عقلانيّ لها[II] : ليس ثمة مسوّغ منطقيّ واضح وراء إستخدام أحدهم للكتابة الهيروغليفيّة بدلاً من الكتابة الأبجدية المعروفة، أو لتحية الآخرين من خلال حكّ الأنوف ببعضها بدلاً من المصافحة باليد؛ فمثل هذه الأمور إنما تحمل تسويغها الذاتي معها، وعندما يبلغ الدليل الحجاجيّ (بشأن الثقافة) مثل هذه الشواهد القائمة بذاتها والمكتفية بذاتها كذلك فيبدو حينها مِعْوَل المرء - كما لاحظ فيتغنشتاين - وكأنه بلغ منطقة صخرية يتوجّب معها التوقف عن المضيّ في حفريات إضافية؛ إذ ليست كلّ الأشياء في حاجة لبيان أسبابها، وليس كل توضيح في حاجة لتدعيمه

I- **لودفيغ فتغينشتاين Ludwig Wittgenstein**: فيلسوف نمساويّ حاصل على الجنسيّة البريطانيّة. وُلِدَ في فينّا عام ١٨٨٩ لأسرة متخمة الثراء، وتوفّى في بريطانيا عام ١٩٥١ بعد إصابته بسرطان البروستات. تتناولُ أعماله بصورة اساسيّة مجالات: المنطق، فلسفة الريّاضيّات، فلسفة العقل، الفلسفة اللّغويّة. درس هندسة الطائرات في جامعة مانشستر أولاً ثمّ إنتقل لدراسة الفلسفة في جامعة كامبردج الّتي صار أستاذاً فيها حتّى إستقال عام ١٩٤٧ من أجل التفرّغ لكتابة اعماله في عزلة ريفيّة تامّة على السّاحل الغربيّ لإيرلندا. مارس الكثير من الاعمال في حياته: فقد عمل بوّاباً، وعاملاً في حديقة أحد الاديرة، ومهندساً معمارياً بارعاً صمّم منزلاً لأخته يعدّ تحفة معماريّة، كما مارس التعليم في إحدى القرى النمساويّة إلى جانب عمله ممرّضاً في بريطانيا خلال الحرب العالميّة الثّانية. أشتهر من بين أعماله العملان التّاليان:

- مقالة منطقيّة فلسفيّة Tractatus Logico – Philosophicus، ١٩٢٢.
- أبحاث فلسفيّة Philosophical Investigations، ١٩٥٣ (نشِر بعد وفاته).

(المترجمة)

II- إشارة إلى الطبيعة الفلسفية الميتافيزيقية لبعض المعطيات في حياتنا. (المترجمة)

بسبب أكثر أساسية منه، وبهذا المعنى فإنّ طُرُقاً محدّدة في فعل الأشياء تبقى عصية على المساءلة مثلما أنّ أحكاماً محدّدة بشأن تلك الطرق تُستبَعدُ وتطرح خارج نطاق المحاججة الثقافية: ثمة مسوّغٌ واضح وراء سعي المرء ليكون شخصية مهمّة VIP، وقد يكون بين تلك المسوّغات أن لايكون المرء مضطراً للوقوف في طابور الإنتظار عند الصعود إلى الطائرة؛ ولكن ليس ثمة سبب جوهري لأن يكون المرء يابانياً[I] وليست الصفة اليابانية ذات علوية خاصة بالنسبة إلى نظيرتها الإيرانية – على سبيل المثال – مثلما لايمكن الإدّعاء أنّ القواعد النحوية للغة بالي[II] لها عظمة لاعهد للغة البرتغالية بها. إنّ كون المرء يابانياً لايُعدّ إنجازاً في ذاته، وصحيحُ أنّ اليابانيين يفوزون بجوائز كثيرة ويحققون إنجازات عظيمة؛ غير أنّ هذا الأمر لايحصل معهم لمجرّد كونهم يابانيين. هذا هو مثال – بين أمثلة كثيرة – عن أشكال الحياة (أي الثقافة، المترجمة) التي هي ببساطة معطيات أولية مباشرة بذاتها.

لو سُئلنا لِم نحتفل بأعياد ميلادنا أو لِمَ نقيس المسافات بالأميال فإنّ الجواب هو ببساطة – على مايرى فيتغنشتاين – بأنّ «هذا هو مانفعله وحسب»، وليس هذا إنكاراً لحقيقة أنّ بعض طرق أداء الأشياء يمكن أن تكون مجلبة لنفعٍ أعظم من الطرق الأخرى: نحن، على

I– يشير المؤلف إلى عدم وجود مسوّغ منطقي لأن يكون المرء يابانياً لمجرّد حيازته على الصفة اليابانية بدل الصفات الأخرى المتاحة؛ لكن قد يكون بالطبع سبب معقول وراء سعي المرء للصفة اليابانية مثل العيش في مجتمع عالي التنظيم أو العمل في شركة تقنية يابانية عملاقة،، الخ. ينبغي دوماً الإنتباه إلى الطبيعة الميتافيزيقية التي يقصدها إيغلتُن في هذا الأمثلة وتمييزها عن الطبيعة البراغماتية التي قد تنطوي عليها. (المترجمة)

II– **بالي Pali:** إحدى اللغات الآرية الهندية الشائعة في شبه القارة الهندية، وهي لغة العديد من الكتب البوذية المقدّسة. (المترجمة)

سبيل المثال، لانقيس المسافات باستخدام أفاعي البايثون Python لأنّ الأمر سيكون بالغ الإجهاد والتعقيد، ولسنا في حاجة لعدد غير مناسب من الأرقام لقياس المسافة بين الأرض والمشتري؛ لكن عندما يختصّ الأمر بالمفاضلة بين الأميال والكيلومترات أو بين علامات المرور الخضراء والزرقاء فليس ثمة الكثير من الخيارات المرهقة التي ينبغي الإختيار منها. إنّ مثل هذه العادات ليست عقلانية في جوهرها؛ غير أنّ هذا القول لايستلزم التسليم بأنها لاعقلانية: لايمكن القول أنّ خياراتنا هذه صحيحة أو خاطئة وبالكيفية ذاتها التي نجد فيها أنفسنا عندما نقرأ فعلاً verb في نهاية جملة مكتوبة باللغة الألمانية.

تبدو محاججة فيتغنشتاين في السياق الذي ناقشناه فيما سبق متفقة مع إنحيازات مابعد حداثية محدّدة؛ لكنّ واقع الحال ليس كذلك لأنّ المعروف عن فيتغنشتاين هو جاهزيته الكاملة لصياغة أطروحاته المنضبطة شديدة الصرامة بشأن العادات الثقافية. إنّ حقيقة كون ممارسةٍ محدّدة معطى أوليّاً مباشراً من غير تسويغ مُعقلن لاتعني البتة أنّ علىً المرء القبول بتلك الممارسة واعتمادها من غير تفكّر أو تدبّر: عادة إرتداء ربطة عنق عند الجلوس لمائدة الطعام في جامعة كامبردج (التي درس فيها فيتغنشتاين) كانت واحدة من تلك الممارسات الثقافية التي لطالما رآها سخيفة ورفض مجاراتها أو التملّق لها، وقد يكون ثمة أسباب وراء التمنّي بأن تكون دعوةٌ ما محافظة على كلّ أشكال السياقات الرسمية المعتمدة؛ لكن لاسبب منطقياً يدعو لإرتداء ربطة عنق حول عنقك بدل إرتداء قطعة من لباس قديم حول ساعديك – مثلاً –!، ويمكن للمرء دوماً أن يتوفّر على الأسباب المسوّغة لرفض أداء ممارسة محدّدة يُفترضُ أداؤها من غير أسباب مقنعة. لكن من جانب آخر، إنّ حقيقة وجود بعض السلوكيات والطرق المدعمة بقناعات عُرفية الطابع ولاتطالها نقوداتنا أو تسويغاتنا المعقلنة أمرٌ

لايستلزم إعتبار كلّ ممارساتنا لمثل تلك السلوكيات والطرق أمراً واجباً وبالكيفية ذاتها التي لاتكون فيها القواعد النحوية خارج مجال النقد والتسويغ مدعاة للقبول بكلّ مواضعة تُعرض لنا وعلى نحو يجعلها في مصاف المواضعات غير الخاضعة للمساءلة الكثيفة والمدقّقة. إنّ هؤلاء الّذين يتلذّذون بإعلاء شأن الإختلافات (الثقافية) ينبغي أن يميّزوا تمييزاً صارماً بين العادات الثقافية التي قد يكون من المستحيل زحزحتها عن مكانتها العتيدة (مثل تخيّل شكل المستقبل الذي ينتظرنا) وبين تلك الممارسات المؤذية المكتنفة بالقبح (مثل ختان الإناث وتصنيع الأسلحة الكيميائية)، وحتى فيتغنشتاين ذاته لم يكن مُعجباً بالعالم الحديث ولم يتقاعس عن إبداء إزدرائه النبيل تجاهه، والحقّ أنه نجح في إنجاز المهمة البطولية الشاقة في رفض الحداثة المؤسّسة على إستبعاد الطبقة الوسطى من الأجنحة السياسية اليسارية واليمينية معاً.

لن يجنح اللصوص المسلّحون المقبوض عليهم من قبل الشرطة إلى القول «هذا هو ماأفعله فحسب»، وصحيح أنّك لو نشأتَ في ثقافة لايعرف أفرادها العدّ لما بعد الرقم ٧ فليس لك خيارٌ سوى التناغم مع هذه العادة ومجاراتها؛ ولكن لاتوجد ثقافة بشرية تبيحُ خنق الناس الآخرين – ببساطة – لمجرّد شعور فرد ما فيها بأنّ هذه الممارسة أمر مرضيّ عنه ومقبول، ولايمكن تسويغ إستخدام النساء في تجارة الجنس على أساس كون هذا الفعل عنصراً حيوياً في أية ثقافة، وسيرتقي هذا الفعل – وأضرابُهُ من الأفعال – إلى مرتبة الإدّعاء بأنّ ماتفعله أمرُ مقبول لأنّك معتادٌ على فعله فحسب، وهو بالكاد إدّعاءٌ يصلح أن يكون دفاعاً مفحِماً (بحسب رأي صاحبه، المترجمة)، وكذلك فإنّ التنازع بشأن القواعد النحوية في لغة فرد ما لايعني عدم إمكانية إعتراضه على إستخدام تلك القواعد النحوية لأغراضٍ عنصرية.

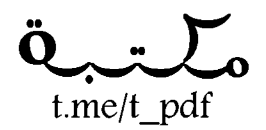
لكن مع كلّ هذا فإنّ إتّخاذ موقفٍ ناقد تجاه ثقافة ما يتضمّن إعتبار عددٍ من سماتها أشياء مسلّماً بها: أنت لاتستطيع – مثلاً – أن توبّخ رئيس الوزراء بسبب ماتراه محسوبية صارخة من جانبه إلّا إذا إفترضتَ أنّ الأشخاص المبرزين يمكن أن يكونوا فاسدين بمثل مايمكن أن يكون عليه الأشخاص العاديون، وقد يتخيّل البعض شكلاً من الحياة يكون فيه هذا الإفتراضُ غير ملموس أو لايحوز قدراً مقبولاً من المعقولية. إذا شئنا الحديث في سياق عامّ فسنقول أنّ ملاحظة فيتغنشتاين تفيد بأنْ ليست كلّ الأشياء هي ممّا يمكن تكذيبه في كلّ وقت: لكي تكون قادراً – مثلاً – على إبداء النقد فيجب أن تفعل ذلك في إطار أنماط ومواضعات ثقافية محدّدة (في وقتنا الحاضر على أقلّ تقدير) واعتبارها معطيات مفروغاً منها ومسلّماً بقيمومتها وسطوتها الفاصلة، والحال ذاته يصحّ تماماً مع حالة الشكّ (في شيء ما أو حالة ما، المترجمة) حيث يكون الامر مقبولاً بوجود خلفية معتمدة من اليقينيات المسلّم بها: أنت لاتستطيع الشكّ بأنّ مفاتيح السيارة لازالت موضوعة على الطاولة في القاعة مالم تفترض مسبقاً أنّ تلك الأشياء هي أجسام مادية لها وجود في العالم الواقعيّ، وأنّ تلك الأشياء يمكن أن تُزاح من مكانٍ لآخر، وأنها لايمكن أن تنتقل ذاتياً،،،، الخ من المفترضات المقطوعِ بصحّتها. إنّ أيّ شكّ لايحصل في هذا السياق (مثل شكّ ديكارت في إمكانية وجود أيّ شيء) سيكون – ببساطة – بلا جدوى أو قوة على أرض الواقع، وسيكون أشبه بمن يمتلك سلطة التحكّم الكامل باللغة ولكنّه يفشل في خلق علاقة تواصلية بسيطة حوله. لايمكن للمرء أن يشكّ بالأشياء جميعها حوله؛ لكنّ هذا لايعني أن يظلّ المرء محكوماً عليه بالبقاء ساذجاً مُستغفَلاً تحت سطوة تلك الأشياء.

هوامش الفصل الثاني

إنحيازات مابعد حداثيّة

Postmodern Prejudices

1. A typical exponent of culturalism is the philosopher Richard Rorty. See in particular his *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979) and *The Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982).
2. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* in Walter Kaufmann (ed.), *Basic Writings of Nietzsche* (New York: Random House,1968), p. 498.



الفصل الثالث

اللاوعي الإجتماعيّ

شهدنا في الفصل السابق الكيفية التي تُعامَلُ بها أجزاء كبيرة من طريقة عيش الحياة معاملة الأشياء المسلّم بها والمقطوع بصحّتها taken for granted. ليست هذه موضوعة تعودُ إلى الرضا عن النفس ونزعة القبول بالمسلّمات: لكي تبدي إعتراضك على الصولات العنصرية – على سبيل المثال – ينبغي أن تعتبر في عداد المسلّمات المقطوع بصحّتها كونُ لون الجلد لايصلح أن يكون إشارة إلى أيّ شكل من أشكال الدونيّة العرقيّة، والقناعات – التي تتخّذ سمة مواضعاتٍ راسخة – يمكن بالطبع صياغتها بشكل صريح للغاية؛ بل وينبغي التعبير عنها بشكلٍ حاسم في حالاتٍ خاصة. إنّ الحال الحاصل مع الكثير من معتقداتنا هو أنها توجد في العادة بشكلٍ مبتدئ غير كامل يمكن للمرء أن يدعوه (اللاوعي الإجتماعيّ) – ذلكً الخزين الهائل حيث تتجاورُ كثرةٌ من الغرائز والإنحيازات ومشاعر التقوى والإحساسات العاطفية والآراء غير المنضّجة والمفترضات الفطرية التي تعزّز كلّ فعالياتنا اليومية والتي قلّما وضعناها موضع الإستنطاق أو المساءلة. الحقّ أنّ بعضاً من هذه المفترضات تقبع عميقاً فينا بحيث

يغدو من غير المحتمل إمتحانها بدون إحداث تغيّر جوهري خطير في طريقتنا الخاصة بنمط معيشتنا – ذلك التغيّر الذي قد يجعل منه المرء شيئاً ملموساً يستشعره بطريقة حسية مباشرة لأقصى حدود الشعور وبخاصة عندما يحصلِ هذا التغيّر للمرة الأولى الحاسمة. تشتمل هذه المفترضات – مثلاً – على الإعتقاد بأنّ الحرب النووية العالمية لايمكن أن تكون موضع إتّفاقٍ بالرغم من نكرانها لحقيقة أنّ الكائنات البشرية تموت في نهاية المطاف طالما أنّنا لانرغب في إشتمال أيّ معتقد من معتقداتنا على متخيّل من المتخيّلات التي قد تكون صعبة التصديق[I]. يمكن الإعتقاد – مثلاً – بأنّ شبكة السكك الحديدية يديرُها فرسان الهيكل[II] ولكن لايمكن الإعتقاد بغير صحّة إمتلاكنا يدين إثنتين.

هذا النوع من اللاوعي الإجتماعيّ الجمعيّ هو أحد الأشكال التي نعنيها بمفردة (الثقافة)، ولاينبغي أن يكون هذا الأمر مدعاة لسخرية

I– يريد إيغلتُن بهذه العبارة الإشارة إلى أنّ بعضاً من معتقداتنا قد تشتمل على عناصر أولية نعتقد بصحتها قبلياً apriori ونعتبرها مواضعات قائمة رغم أنها قد تتعارض مع المعتقد الذي تُشكّل عنصراً من عناصره. فيما يخصّ المثال الذي أورده إيغلتُن نحنُ نعارضُ في العادة شنّ الحروب النووية التي ستتسبّبُ حتماً في موت أعداد هائلة من البشر؛ غير أننا لانأتي على ذكر الموت عند معارضتنا للحروب النووية لأنّ الموت فكرة طبيعية مقبولة لدينا وراسخة في لاوعينا الجمعيّ ولانرغب في إيراده ضمن فكرة إعتقادنا بكراهة الحرب النووية وكونها أمراً مروّعاً وغير مقبول. (المترجمة)

II– **فرسان الهيكل** (أو فرسان المعبد الملقّبون بالجنود الفقراء للمسيح ومعبد سليمان): **Pauperes commilitones Christi Templique** أحد أقوى التنظيمات العسكرية التي تعتنق الفكر المسيحي الغربي وأكثرها ثراءً ونفوذاً، وأحد أبرز ممثلي الإقتصاد المسيحي، دام نشاطهم قرابة قرنين من الزمان في العصور الوسطى (من عام ١١١٩ وحتى عام ١٣١٢ ميلادية). (المترجمة)

مفرطة عندما نستذكر في مواضعاتنا الراسخة أنّ الثقافة – في سياق الفنون والعمل الفكريّ – تعدّ بين أكثر النشاطات البشرية التي يؤديها المرء وهو بأعلى أشكال الوعي القصديّ والموجّه، وعلى هذا الأساس قد تبدو الثقافة حمّالة لوجهين: شيءٌ نفعله ونحن بأقصى حالات الإدراك الذاتي (رغم أنّ الكثيرين لاينتبهون لهذه الحقيقة) من جهة، وشيءٌ آخرغير مدركٍ أقرب إلى المسلّمات القائمة، والثقافة في سياق هذا المعنى هي مايشكّلُ اللون غير المرئيّ لحياتنا اليومية – النسيج المسلّم به والمقطوع بصحّته الذي ينتظِمُ وجودنا اليوميّ وهو شديد القرب إلى المعاينة المباشرة وعلى نحوٍ يجعل معرفته الموضوعية المجرّدة أمراً بالغ التعقيد والصعوبة.

يدعو **جاك لاكان Jacques Lacan** (الآخر The Other) بأنّه السياق الذي لايمكن دفعه لمرتبة السياق الكلّي والذي يحوز كلّ كلامنا وأفعالنا معانيها منه، وهو على هذه الشاكلة يكون السياق الذي يشكّلنا وبكيفية نحنُ غافلون عن معاينة فعالياتها معظم الوقت، وحقيقة الأمر هي أنّنا لو حاولنا على نحو متواتر وثابت إستكشاف مفاعيل هذا السياق فقد نغدو عاجزين عن أداء وظائفنا البشرية بسلاسة وتلقائية وبطريقة شبيهة بمن سيعاني الحُبسة[I] الكاملة لو أراد توجيه جلّ إهتمامه لإدراك التراكيب النحوية التي تتيح له الكلام في المقام الأول وهو في خضمّ لحظة النطق الأولى له. بطريقة مشابهة لما سبق يرى فرويد أنّ الأنا ego عمياء بالضرورة عن مُعاينة العناصر التي تسهم في تشكيلها، وأنّ مايضع تلك الأنا في موضعها حيث هي ينبغي بالضرورة أن يكون أمراً مفارقاً لها وناجماً عن القمع المؤلم للصيرورات التي تشكّلُ بناء تلك الأنا – تلك الصيرورات التي هي

I– الحُبسة tongue – tied: فقدان القدرة على الكلام. (المترجمة)

بمثابة تجارب مؤلمة وصادمة لن تتعافى منها الأنا بصورة ناجزة في نهاية المطاف. لاأحد يستطيع بالكامل تجاوز المحن المهولة المقترنة بالكارثة الطبيعية المسمّاة الطفولة، وأحد الأسباب الكامنة وراء هذا هو أنّ الكائنات البشرية هي حيوانات جنسية أيضاً، والفعالية الجنسية – كما نعرف – يستعرُ لظاها حيث تكون تلك الكائنات في خواتيم مرحلة الطفولة (الصّبا) لاعندما تكون في أوج مرحلة النضج (البيولوجي والسايكولوجيّ، المترجمة).

بطريقة معاكسة لما قد نفترضه، إذن، فإنّ قدراً من القمع أمرٌ طيّب لنا: إنّ قدراً محدّداً من العمى عن الذات وفقدان الذاكرة هو مايجعلنا ننمو ونزدهر، ويُسلّم بصحّة هذا الأمر فريدريك نيتشه مثلما يسلّمُ به فرويد. الكثير من القمع كفيل – بالتأكيد – لأن يجعلنا ممروضين بشكل أو بآخر؛ إذ قد تُسقمنا الرغبة غير المشبعة أو يؤذينا العمل الذي لايلقى الإطراء المستحقّ (الذي يقود إلى ماعرّفه فرويد بالعُصاب neurosis)، وهو ماقد يتسبّبُ عنه خذلان ووهن في قدراتنا بقدر أو بآخر. بقدر مايختصّ الأمر بفرويد فإنّ الحيوان البشريّ هو حيوان مريض سواءٌ كنّا مبتلين بمرض يقود لتعزيز إنتاجيتنا الإبداعية أو يقود لتقزيمها وجعلها عاجزة مخذولة. نستطيع – بالتأكيد – الإنغمار في حالة من التأمل الذاتي: التفكير النقديّ بشأن حالتنا البشريّة هو جزءٌ حاسم من الطريقة التي تكون بها الكائنات البشرية (بالمقارنة مع السلاحف مثلاً) مشدودة الوثاق مع العالم، ولايعني هذا الأمر الوقوف عند نقطة ارخميدسيّة[I] زائفة خارج فضاء حياتنا – ذلك الإدّعاء الذي

I– النقطة الأرخميدسية **Archimedian Point**: نقطة إفتراضية يمكن منها الحصول على أفضل إطلالة منظورية كليّة على جسم ما، وتعني الموقف الفرديّ المحايد والحائز لأكبر قدر من الموضوعية بشأن موضوعة ما إذا ماأريد الحديث عن موضوعات فكرية أو مفاهيمية مجرّدة. (المترجمة)

عزّزه مجموعة من المفكّرين (ريتشارد رورتي وستانلي فِش[I] من بينهم) الّذين يسعون لتحجيم فكرة النقد الراديكالي (لدى الأفراد). التأمّل الذاتي بمنظور فرويد، على كلّ حال، غير كافٍ لإنقاذنا من وهدة الحال الذي قد نختبر أهواله؛ لاأحد – على سبيل المثال – عولج من عُصابه المقيت بمحض ركونه للتأمّل الذاتي (مهما كان ذكياً) في أحوال نفسه؛ بل قد يكون هذا التأمّل ذاته عنصراً في مفاقمة المعضلة!. ثمة بقعة عمياء في قلب الموضوعة المشكّلة لكامل المسألة والتي لايمكن تجريفها وسحبها لمنطقة الوعي ببساطة عن طريق التامّل الذاتي؛ لأنّ الأمر سيكون شبيهاً بمحاولة المرء رؤية نفسه وهو يرى شيئاً معيّناً!، وهو بالضبط الأمر ذاته الذي يجعل العلاج التحليلي السايكولوجيّ على محكّ الأفعال لاالأقوال فحسب في نهاية الأمر: المشهد المطلوب تحليل عناصره هو في نهاية المطاف مسرح، أو مشروع إنساني ينطوي على فعاليات محدّدة، أو مكان للعمل الشاق، أو فعالية إنسانية تنطوي على تعامل متبادل، أو أداء مفعمٌ بالحسّ الدراماتيكيّ،،،، الخ وليس محض مناكفاتٍ نظرية في المقام الأوّل.

العمى الذاتيّ بالنسبة إلى ماركس قد ينسحبُ على التراتبيات الطبقيّة في المجتمع: يعلّق ماركس في كتابه **رأس المال Capital** بأنّ أغلب الفعاليات الحيوية الإجتماعية تجري وقائعها «خلف ظهور» الأفراد

I– **ستانلي فِش Stanley Fish:** منظّر أدبي ومثقف أمريكي ومؤلّف ومتخصّص قانونيّ ولد عام ١٩٣٨. درّس في العديد من الجامعات الأمريكية وفي جامعات خارج أمريكا كذلك. له مؤلفات كثيرة، كما يعرفُ عنه آراؤه المثيرة في موضوعات محدّدة (مثل السياسات المعتمدة في التعليم الجامعي). يعدّ أحد الشخوص المميزة لحركة مابعد الحداثة على الصعيدين الأدبيّ والثقافي بعامة. لاقت كتاباته نقداً شديداً من جانب إيغلتُن الذي إستخدم وصف (الكتابات الإبستمولوجية المخزية والضارة بالسمعة) لوصف أعمال فِش!. (المترجمة)

الموكلين بها. قد يطيب للبعض أن يَسِم هذه الفعاليات بخصيصة كونها «لاوعياً سياسياً» حيث يعني كلّ فَعل فرديّ بالنسبة للفرد معنىً لايتماثل مع معناه بالنسبة لفرد آخر في سياق الفضاء اللغوي أو النسق الإجتماعيّ كوحدة كاملة: قد ترى نفسك مثلاً سيّداً لأرض زراعية شاسعة ومالكاً لضمير لايُبارى في حساسيته الأخلاقية تجاه حاجات العاملين في خدمتك؛ لكنّ حقيقة الامر قد تكون محض طريقة معقلنة من جانبك لإعلاء شأنك وإطراء مكانتك الإجتماعية المميّزة – من وجهة نظرك –، وتأسيساً على هذا يمكن القول أنّ حقيقة أفعال المرء تتموضع دلالته لدى الآخرين وفي الإطار الكامل لنطاق الدلالة (على المستوى المجتمعيّ، المترجمة) وليس في نطاق نوايا المرء أو تجربته الفردية فحسب، وتبدو حقيقة الأمر كما لو أنّ الفعل يحصل في مكان بينما يتحققّ المعنى المطلوب في مكان آخر، ولو أنّ الدلالة الحقيقيةً لما نفعلُهُ كانت بيّنة لنا فقد نستشعرُ الحاجة لتغيير سلوكنا؛ غير أنّ مايمنع من تحقّق هذا الأمر – بحسب رؤية ماركس – هو الآيديولوجيا؛ إذ من خلال الوسائط الآيديولوجية نتوفّرُ على تأويلات لسلوكنا تعمل على حرف أو تمويه الدلالة الحقيقية لذلك السلوكَ وبكيفية يغدو فيها مانفعله وماندّعي أنّنا نفعله تركيبين هيكليين يناقض كلّ منهما الآخر (على مستوى المفاهيم والأفعال معاً، المترجمة).

الآيديولوجيا أمرٌ مختلفٌ عن الثقافة ومتمايزٌ عنها. رأينا من قبلُ أنّ الثقافة – في إحدى الجوانب من محمولاتها الدلالية – هي قيمٌ وممارساتٌ رمزية؛ في حين أنّ الآيديولوجيا تشير لتلك القيم والممارسات الرمزية التي يُرادُ تحنيطُها في مفصل زمنيّ محدّد ضمن سياق الحفاظ على إستمرارية السلطة السياسية وسطوتها العتيدة. الثقافة، إذن، مفهوم أكثر رحابة من الآيديولوجيا، والكثير من الموضوعات المحتواة في الثقافة مُبرّأةٌ من الإعتبارات الآيديولوجية

معظم الوقت - في أقلّ تقدير -: ليس ثمة، على سبيل المثال، معنى مثير يفيد بأنّ جمع ثقّالات الورق التي سادت في الحقبة الفكتورية المتأخرة يمكن أن تكون دلالـة على محاولة الإحتفاظ بسلطة إمبراطورية غابرة!. ليس كلّ عنصر من العناصر المكوّنة للثقافة عنصراً آيديولوجياً مع أنّه قد يصبح كذلك، والثقافة مصطلح يطاله التغيّر المستديم من الناحية الوظيفية بالمعنى الذي يُفهَمُ منه أنّ ماقد يكون عنصراً ثقافياً في سياقٍ محدّد قد لايكون كذلك في سياق آخر مخالف له، وستكون هذه الرؤية صحيحة بخاصة إذا ماإعتقد المرء أنّ الثقافةَ هي مايجعل الحياة مستحقّة للعيش بدلاً من كونها ذلك الشيءِ الذي يُحافظ على إستمرارية الحياة فحسب: تبادل الهدايا، مثلاً، قد يكونُ ممارسة ثقافية بالنسبة لنا - نحنُ، الحداثيين -؛ لكنها قد تكون محكومة باعتبارات الضرورة الإقتصادية بالنسبة لبعض الأنساق الإجتماعية ماقبل الحداثيّة. تناول الكحوليات شأن ثقافي بالطبع؛ لكنّ إعتباره شاناً ثقافياً سيبطلُ عندما يكون تناول الكحول الوسيلة الوحيدة لإطفاء لهيب ظمأ يعسر إحتماله. الناجون من حادثة تحطّم طائرة في بعض المناطق النائية والذين يتشاركون شرب القناني المعبّأة بالشراب: هؤلاء لايقيمون إحتفالية مثل الإحتفاليات التي نعرفها. إنّ فعالية من الفعاليات قد تكون ثقافية وغير ثقافية في الوقت ذاته: ثقافية بالمعنى الإحتفائي غير الوظيفي، وغير ثقافية بمعنى إشباع حاجة بيولوجية محدّدة. يمكنك أن ترتدي غطاء الرأس (الكوفيّة والعقال، المترجمة) في قطر كإشارة إلى هويتك الثقافية ولتجنّب الإصابة بضربة شمسٍ في الوقت ذاته.

الآيديولوجيا هي الأخرى شأن متغيّر من الناحية الوظيفية؛ إذ أنّ ماقد يكون آيديولوجياً في وقت ما أو في مكانٍ ما قد لايكون كذلك في وقت آخر ومكانٍ آخر: إنّ طريقةً محدّدة في ثني عضلات اليد ضمن سياقٍ

محدّد قد تؤشّر نمطاً من تحية فاشستية الطابع في سياقٍ آخر، وكذلك لايغدو وجود أزاهير حمراء وبيضاء موضوعة آيديولوجيةً طالما أنّ تلك الأزاهير لاتوظّفُ كمعالم مميزة (شارات insignia) في تصارع على السلطة، وفي السياق ذاته تصبح نشرات الطقس التلفازية ذات محمولٍ آيديولوجيّ في الحالات التي يستحوذ فيها هاجسٌ مرضيّ على مذيع النشرة يدفعه للتأكيد كم أنّ الطقس في كوريا الشمالية ينذرُ بعواقب وخيمة بالمقارنة مع نظيره في الولايات المتحدة. ليس من الآيديولوجيا في شيء تعليم أطفال المدارس الكيفية التي يربطون بها أربطة أحذيتهم؛ لكنه أمرٌ آيديولوجيّ بالتأكيد عندما يتمّ تعليمهم أنّ مواهبهم الثمينة ينبغي إستثمارُها بتؤدة وحصافة من أجل ضمان حصولهم على أعظم العوائد المربحة، وعبارة (أرغبُ في قدح سائغ من الشاي المركّز) ليست آيديولوجية في ذاتها؛ لكنها قد تكونُ كذلك لو أنها كانت – على سبيل المثال – شفرةً مسبقة الإعداد يُفادُ منها تبليغ عبارة تقول «على القوّات فتح النار فوراً على المتظاهرين الطلبة».

لايمكن للمرء الحديث عن الممارسات الثقافية عبر توظيف مفرداتٍ تختصّ بالذكاء: ليس أمراً حصيفاً أن يكون المرء بليد الذهن ولايرغبُ في فعل شيء سوى أن يكون راقص فلامنكو، مثلما هو أمر بعيد عن الحصافة تناول شراب (باكاردي[I]). الآيديولوجيا، على كلّ حال، أمرٌ مختلف تماماً؛ إذ مع أنّ قدراً كبيراً منها يمكن أن يكون معقولاً ومعقّداً ومعروضاً بطريقة حصيفة ومراوغة (من الناحية النظرية) فإنّ حضور الآيديولوجيا غالباً مايكون كفيلاً بجعل المرء يستشعر على الفور هبوطاً فجائياً غير مسوّغ للدينامية الفكرية والحراك الثقافي؛ بينما في حالاتٍ أخرى يمكن لبعض أكثر الناس فطنة وحكمة – على المستوى العالميّ –

I– **باكاردي Bacardi:** شراب قويّ يشبه شراب الرّم Rum شاع في غرب أمريكا، وقد صُنع أصلاً في كوبا. (المترجمة)

أن يحدسوا مفاعيل القوى الخطيرة التي تجنح لتفادي العقلنة في كلّ مرّة يواجهون فيها عباراتٍ على شاكلة «يمكن لهؤلاء الذين يعانون البطالة إيجاد عمل لهم متىً ماحاولوا ذلك جاهدين»، أو «ستتجاوز أعداد المسلمين غير المسلمين في بريطانيا مع حلول عام ٢٠٢٥».

الثقافة ليست على الدوام وسيطاً لإستجلاب السلطة؛ إذ يمكن أن تكون أحياناً نمطاً من أنماط مقاومة السلطة، وسنرى بعد قليل كيف يصحّ هذا الأمر في المجال السياسيّ بالنسبة إلى الفيلسوف **إدموند بِرك**؛ غير أنّ الأمر قد يصحّ أيضاً مع الثقافة في الحقلين الفني والفكري. إنّ الإدّعاء – على سبيل المثال – بكون الشريعة الأدبية[I] ماهي إلّا معقل للبلادة السياسية هو إدّعاءٌ سخيف على نحوٍ مفرط في الفجاجة؛ إذ الحقيقة هي أنّ قدراً ليس بالقليل من الأدبً الرفيع (أو أدب «الأقليّة النخبوية») ينطوي على آثار تخريبية من الناحية السياسية لمديات أبعد كثيراً من تلك التي تبلغها الثقافة الشعبية، وفي حدود المفرداتً السائدة في الثقافة الإنكليزية يمكن للمرء أن يفكر وحسب في كلّ من ملتون، بليك، شيللي، بايرون، هازلت، بين، ولستونكرافت، ديكنز، رسكين، موريس، وولف، أورويل،،، ولن نشير لسلسلة طويلة سواهم: إنّه لأمرٌ شاقّ تماماً أن نحاجج بأنّ (الأصدقاء[II] Friends) أو (الجنس والمدينة[III] Sex and the City) فاقت المؤلّفين السابقين

I– **الشريعة الأدبية Literary Canon:** لائحة بالأعمال الأدبية المتفق على فرادتها وأصالتها الإبداعية، والمفردة مشتقة أصلاً من الشريعة الكنسية. (المترجمة)

II– مسلسل تلفازي أمريكي عُرِض على قناة NBC لمدة عشرة مواسم إمتدّت من عام ١٩٩٤ وحى عام ٢٠٠٤. (المترجمة)

III– مسلسل تلفازي أمريكي يجمع بين الرومانسية والكوميديا، انتجته شركة HBO واستمرّ عرضه لستة مواسم (بين عامي ١٩٩٨ و٢٠٠٤). (المترجمة)

من حيث خزينها الرؤيوي التثويري، أو أنّ (ليدي غاغا Lady Gaga) أو (روبي وليامز Robbie Williams) تمحناننا رؤى يوتوبية متخيلة بشأن الرفقة البشرية يمكنها أن تكون نداً لأعمال (بليك) النبوئية. صحيحٌ أنّ موسيقى (جستين بايير[I]) تصل أسماع الكثيرين من عوام الناس؛ لكنّ جدري الدجاج يفعل ذلك أيضاً[II]!، وينبغي أن نتذكّر دوماً كيف جهر شكسبير بالحديث عن فضائل الشيوعية، وكيف كان ملتون بطلاً في الدعوة لقتل الملك (وتصفية الملكية، المترجمة)، وكيف كان كلّ من بليك وشيللي ثوريّيْن سياسيّيْن، وكيف مقت كلّ من فلوبير وبودلير الطبقات الوسطى وإزدرياها إزدراءً عظيماً، وكيف كان رامبو فوضوياً، وكيف شجب تولستوي الملكية الخاصة ودعا لإلغائها. عمل وولف الموسوم (**غرفة للمرء وحده A Room for One's Own**) هو واحد من أكثر النصوص غير التخييلية راديكاليةً بين النصوص التي أنتجها كاتب أدبي بريطاني، وصحيحٌ تماماً أنّ فكرة الشريعة الأدبية أستُخدِمَت بما يكفي بوسائل نخبوية محمّلة بنكهة المعارضة والرفض؛ غير أنّ الكثير من الأعمال التي تحتويها تلك الشريعة الأدبية تتضادّ مع سياسات الأقلية والنخبوية المعتمدة في تلك الشريعة. يجب أن نستذكر دوماً، وبالرغم من كلّ ماسبق، أنّ التمييز الحاسم بين الثقافة (الرفيعة) و(الشعبية) لاينسحبُ على التمييز بين الثقافة (الجيدة) و(السيئة)؛ فالكثير من منتجات الثقافة الشعبية هي ذات نوعية فاخرة؛ في حين أنّ الشريعة الأدبية الرسمية تحتوي على كمّ

I- جستين بايير **Justin Bieber:** مغنّي راب وكاتب أغاني كندي وُلد عام ١٩٩٤. (المترجمة)

II- يشير إيغلتُن بطريقة ساخرة إلى الكيفية التي يمكن أن يصل بها السوء عامة الناس سواء تقنّع بهيئة موسيقى هابطة أو بهيئة مرضٍ معدٍ ينجم عن الإفتقاد لمتطلبات النظافة الصارمة. (المترجمة)

غير قليل من المادة الأدبية الرقيعة (مقاطع كثيرة من شعر ووردزورث على سبيل المثال)، وحقيقة الأمر هي أنّ بعضاً من أعمال أيّ كاتب لو إنضمّت إلى الشريعة الأدبية فإنّ قدراً طيباً من كتاباته الأخرى الأقلّ تميزاً وإبداعاً ستجد طريقها بيُسر نحو تلك الشريعة، وستكون النتيجة المتوقّعة غالباً هي أن تجد الشريعة الأدبية نفسها في موقف لاتُحسَدُ عليه بشأن الدفاع عن فرادة تلك الإعمال وإيفائها بالمعايير الإبداعيّة المعتمدة في تلك الشريعة.

* * *

ليس مِنْ مفكّر هضم فكرة الثقافة وتمثّلها على نحوٍ رائع باعتبارها «لاوعياً إجتماعياً» مثل الكاتب والسياسيّ **إدموند برِك**[I] الذي لمع إسمه في القرن الثامن عشر؛ ولكن برغم هذا الأمر فقد تنتاب المرءَ

I- **إدموند برِك Edmund Burke (١٧٢٩ - ١٧٩٧)**: مفكر سياسي إيرلندي، يعتبر من رواد الفكر المحافظ الحديث. من أشهر أعماله (تأمّلات حول الثورة في فرنسا) المنشور عام ١٧٩٠ في التحذير من تبعات الثورة الفرنسية التي حدثت في عهده، معبراً عن امتعاضه من ولع الثوريين المثير للفتنة والاضطراب والذين إعتبرهم ديماغوجيين آيديولوجيين تدفعهم المثالية النظرية لتحطيم كل ما سبق؛ إلا أنه كان من المؤيدين للثورة الأمريكية. إهتمّ برِك كثيراً بما أسماه (مبدأ المحافظة Conservatism)؛ غير أنّ هذا المصطلح لم يُستخدم بمعناه السياسي إلا بعد ثلاثة عقود من وفاته، ومنه أشتقّت تسمية حزب المحافظين البريطاني. يُعزى إليه الفضل في ابتكار مفهوم (السلطة الرابعة) حين راح يقارن أهمية الصحافة بمؤسّسات الحكومة - وقتذاك - والتي تتوزع على ثلاثة أحزاب، رجال الدين والنبلاء، والعامّة، قائلاً إن المراسلين الصحفيين هم الحزب الرابع - أي السلطة الرابعة - الأكثر تأثيراً من كافة الأحزاب الأخرى. إقتبس المؤرخ والناقد والفيلسوف الأسكتلندي (توماس كارلايل Thomas Carlyle) تعبير السلطة الرابعة من برِك في مؤلفين مختلفين من مؤلفاته؛ الأمر الذي أدى إلى رواجه. من أشهر أقواله: **الشر ينتصر عندما يفشل الرجال الأخيار في الإقدام على إتخاذ الأفعال المناسبة.** (المترجمة)

شكوكٌ جديةٌ بشأن ألمعية برك لأنّ إسمه قلّما يذكرُ (ولعلّه لايُذكرُ أبداً) في المناهج الدراسية الخاصة بموضوعة الدراسات الثقافية، وربّما يعود هذه الأمر لإرتباط برك بنزعة التبجيل المحافظة التي أبداها تجاه كلّ من الملكيّة والكنيسة والنبلاء – تلك الولاءات التي دفعته دفعاً ليصبح العدوّ البريطاني الأكثر شراسة تجاه الثورة الفرنسية؛ لكنّ بِرك ذاته لم يكن محافظاً بل يمينياً ليبرالياً إعتقد – بحماسة وقوة – بضرورة الحاجة إلى الإصلاح؛ فقد كان مثلاً بين أشدّ المعارضين للرقّ في عصره، ومع أنّه أبدى معارضة عنيدة للثورة الفرنسية وازدراها بشدّة لكنّه لم يكن معارضاً لفكرة الثورة ذاتها!. كان بِرك متحمّساً عنيداً ومناصراً للفتح النورماندي للجزيرة البريطانية – ذلك الفتح الذي جلب أسلاف عائلته هو إلى حيث مسقط رأسها الأصليّ، كما ناصر بِرك مايُدعى (الثورة المجيدة) التي إندلعت عام ١٦٨٨، وعندما أرخى الحكم البريطانيّ ذراعه الضاربة على الأراضي الأمريكية إعتقد برك بضرورة الإصلاح في المستعمرة البريطانية السابقة، كما آمن أنّ الثورة العنيفة فيها كانت أمراً محتوماً بصرف النظر عن حجم الممارسات التي تدفعُ لإبداء أشدّ آيات الندم، وبات مقتنعاً أنّ أمّته (أي بريطانيا) هي من تدفعُ سكّان مستعمراتها السابقة نحو التمرّد والعصيان، وباعتباره عضواً في البرلمان البريطانيّ سعى بِرك لثني زملائه السياسيين عن إستخدام القوّة ضدّ سكّان مستعمرتهم الأمريكية، وماأن أعلن هؤلاء السكّان الثورة (ضدّ الإستعمار البريطاني) حتى إندفع بِرك للثناء على كفاحهم البطوليّ ضدّ الحكم البريطاني.

يمكن القولُ بدقّة، على كلّ حال، أنّ بريطانيا لم تكن الأمّة التي ينتمي إليها برك؛ وهو الأمر الذي يوفّر مسوّغاً جزئياً لأنتقاداته الصارمة تجاه السياسات البريطانية الإستعمارية. تحدّر برك من مُستعمرة إنكلترا الأقدم بين المستعمرات (وأعني بها إيرلندا)، وكانت موهبته الخطابيّة

(كما رآها السياسيّ الإنكليزي المتخم بروح الإزدراء جون ويلكس John Wilkes) «تنفث رائحة الويسكي والبطاطا الكريهة»؛ ولكن برغم تحدّره من عائلة إيرلندية موغلة في أصولها القديمة فقد أمضى برك بعضاً من الوقت وهو لمّا يزل طفلاً في مدرسة واسعة الأرجاء في بلدة كورك حيث تنشّق الكثير من الهواء النقيّ وتحدّث الإنكليزية بلهجته الإيرلندية وطوّر لديه تعاطفاً عميقاً مع الإيرلنديين الفلّاحين الفقراء، وبصرف النظر عن كونه واحداً من أكثر سياسيي وستمنستر سطوة وتأثيراً فقد كانت لدى برك دوماً مشاعر متعاطفة قوية مع الميليشيات المكوّنة من الفلاحين الإيرلنديين في معظمها والتي تعمل تحت الأرض (في سرية تامة، المترجمة)، ولطالما أبدى برك إمارات الغضب تجاه أعمال الإنتقام التي قامت بها الحكومة البريطانية تجاه هؤلاء. عندما يكتب برك بشأن المُدافعين Defenders (وهي إحدى الجماعات القائدة ضمن فصائل المتمرّدين الإيرلنديين) قائلاً: (النزعة الدفاعية الكاثوليكية هي الكابح الأوحد تجاه تغوّل الهيمنة البروتستانتية) **(1)** فإنّه يجعل نفسه حليفاً على نحوٍ لايقبل اللبس أو التأويل مع التمرّد الإيرلندي الداعي للعنف؛ وهو أمرٌ يبدو باعثاً على الدهشة عندما يصدر من رجلٍ مثل برك الذي لطالما تمّ إطراؤه وتبجيله على مدى قرون عديدة لاحقة باعتباره ينبوعاً لاينضب معينه من الحكمة التي يتوفّر عليها اليمين السياسيّ، وإذا ماخاب مسعى برك في تقديم عونٍ واضح لجماعات الثوريين الإيرلنديين المتّحدة فإنّه – من جانب آخر – أبدى نزوعاً ثابتاً لايلين للتواطؤ معهم ومناصرتهم. لم يُبد برك أيّ ودّ نحو الثورة السياسية كيفما كان شكلها؛ لكنه كان مقتنعاً تماماً بأنّ مثل تلك الثورات، وفي معظم الحالات تقريباً، كانت تُستحثّ على الإنفجار بسبب الأفعال غير العادلة التي تقوم بها سلطة غاشمة – تلك الأفعال التي تستحيل بعد حين جحيماً متفاقماً يجعل

من الثورات أمراً لايمكن تفاديه: «إجعل عقل أيّ إنسان متمرّغاً في العبودية إلى الحدّ الذي يغدو فيه متعايشاً معها وقابلاً بكُلّ نتائجها» هكذا يشير برك ثمّ يضيف «لكن سيظلّ ثمّة حدّ يدفع فيه القمع ذلك العقل المتساكن مع العبودية إلى الثورة علي مظاهر اللاعدالة» **(2)**، وعندما يتمّ بلوغ ذلك الحدّ فإنّ على الحكام المستبدّين - بحسب رؤية برك - أن لاينحوا باللائمة على أحدٍ سواهم.

أبدى برك عداءً لم تخفت جذوته يوماً تجاه الأقلية النخبوية الأنغلو - إيرلندية، وأنحى بفيض غضبه دوماً على لامبالاة تلك الأقلية بالأهوال التي عاناها الفقراء الإيرلنديون، وكتب يقول في نبرة ذات حمولة مبالغ فيها أنّ «هدف هؤلاء النخبويين هو الإحتفاظ بهيمنة طاغية على كُلّ الشعب من خلال جعلهم يرزحون تحت نير عبودية مطلقة تُرسّخها سلطة عسكرية» **(3)**، ثمّ يضيف برك - مؤكّداً - أنّ حقوق سادة الأرض ومُلّاكها العتيدين لم تكن مطلقة في يوم من الأيّام بل يجب أن ترتقي لصالح الخير الجمعيّ المشترك، ومع أنّ برك كان هو نفسه بروتستانتياً مخلصاً لكنه كان من أعظم مناصري الإيرلنديين الكاثوليك وأفضل من دبّج خطاباً إعتذارياً لهم (بسبب أفعال البروتستانت القاسية بحقّهم، المترجمة) في القرن الثامن عشر، وقد شجب برك مايسمّى «القوانين العقابيّة» التي سعت لتكريس أوضاع الجماعة الكاثوليكية وإبقائها على ماهي عليه من سوء وفقر إنسانيّ؛ فكتب مدّعياً بأنّ تلك القوانين كانت «تصلح بأعظم مايمكن لإدامة القمع والفقر والتحلّل الإنساني لدى أيّ شعب من الشعوب، وأنّ تلك القوانين تحمل في ثناياها مقاصد خبيثة ترمي لنزع كلّ ملمح إنسانيّ من الطبيعة البشرية لدى أفراد تلك الشعوب، وهذا فعل لاتقدِمُ عليه إلّا أكثر الكائنات البشرية تمرّساً في أحابيل المخادعة والجحود والإنحراف عن السلوك الإنسانيّ القويم...» **(4)**. الحقّ أنْ ليس بوسع

شيء الإقتراب من وصف التوغّل الوحشيّ لتلك القوانين الجائرة بمثل مافعلت تلك القطعة البلاغية التي دبّجها قلم برك (كان برك ذا موهبة بلاغية صارخة ومتوهّجة وإن خالطتها المبالغات المفرطة)، وفعلت كتابات برك أفاعيلها المؤثرة وكانت لها قيمة رمزية عظيمة في إشارتها إلى شيوع نزعة التسيّد البروتستانتيّ بما يؤكّد مبدأ الفائقية والعلوية العنصرية، وأتت تلك الكتابات آخر الأمر بثمارها المرجوّة في تعرية النزوع البروتستانتي العنصري وكشف النقاب عن مثالبه المعيبة.

آمن برك أنّ السلطة لاتكون شرعيّة إلّا إذا تأسّست على «مجموعة من المصالح المشتركة، وتناغم شغوف قائم على المشاركة الوجدانية في المشاعر والرغبات بين هؤلاء الّذين ينفّذون الأفعال لصالح الشعب (تحت أيّ مسمّى كان) وبين أفراد الشعب الّذين تُنفّذُ الأفعال – إفتراضياً – بإسمهم» **(5)**، وأنّ هذه المجموعة من المصالح والمشاعر المشتركة هي بالضبط مارآها برك مفتقدة في إيرلندا وكذلك في العلاقة الإستعمارية بين بريطانيا وأمريكا. يرى برك أنّ «السلطة تستأصل وعلى نحو تدريجيّ كلّ فضيلة إنسانية وشعور بالرقّة والطيبة من العقل البشريّ، وأنّ الشفقة، ونزعة عمل الخير، والصداقة هي فضائل غير معروفة تقريباً في الحلقات العليا للسلطة» **(6)**، ثمّ يكتب قائلاً بشأن أمريكا بالتحديد (قبل إستقلالها عن بريطانيا الإستعمارية، المترجمة): «السلطة والرغبة في التحكّم والسيطرة يمكن أحياناً الحصول عليها من خلال اللطف والكياسة؛ لكن من المستحيل تسوّلها كصدقات تُمنحُ لثورة عنيفة فقيرة ومهزومة» **(7)**، ورأى برك في قادة العصيان والثورة الأمريكية حالة عبقرية أصيلة لشعب يكافحُ من أجل حرّيته ويستحقّ تلك الحرية، ويكتب في هذا الشأن قائلاً: «ليس من سببٍ وجيه يدعو أيّ شعب لكي يقبل طواعيّة بأي شكل من أشكال التمايز وعلوّ الشأن لشعبٍ آخر عليه إلّا بافتراض نمطٍ من المودّة والإحترام

العظيمين تجاه ذلك الشعب الآخر» **(8)**. آمن برك - بكلّ تأكيد - بالإمبراطورية (البريطانية)؛ غير أنّه آمن بإمبراطورية تشدّ أواصرها الثقافة لاالإكراه الأعمى.

الإجماع Consensus، كما يؤكّد برك، ينبغي أن يكون خصيصة مميزة لكلّ نسق هيكليّ سياسيّ:

لايرتبط الناس الواحد مع الآخر من خلال أختام وقوانين مسطورة على الورق؛ بل هم منقادون من خلال التماثلات والتطلعات المتطابقة وسمات التعاطف الإنساني المشترك. ليس ثمة مايعزّز من رابطة الوئام بين أمة وأخرى من التقارب في القوانين، والأعراف، والعادات، وسلوكيات المعيشة في الحياة؛ فهذه كلّها لها قوة مضمرة أعظم بكثير من القوة الكامنة في الأحلاف بذاتها: إنّها تعهّدات ملزِمة كُتِبت في القلب.... (9)

هذه الروابط، يشير برك، وبرغم كونها خفيفة كمثل نسمة هواء لكنها قوية كما الفولاذ في الوقت ذاته. يصرّح برك: «المكان الأوحد الذي يجب أن تأنس إليه كلّ سلطة هو عقولُ وعواطف ومصالح أفراد الشعب» **(10)** (ينبغي ملاحظة أنّ هذه الملاحظات الجياشة بالعواطف والتي يُبديها برك هي ذاتها شائعة لدى اليمينيين الداعين إلى سيادة السوق الحرّة من مُريدي **آدم سمث Adam Smith** الذي عارض أيّ تدخّل حكومي - تقريباً - في السوق الإقتصادية؛ وعليه ليست كلّ آراء برك وتوجهاته ممّا يتوجّب إطراؤه وكيل المديح له كيلاً بلا حساب!). الدولة - كما يرى برك - هي شراكة تجمعُ هؤلاء الّذين لايزالون على قيد الحياة مع الموتى ومع هؤلاء الّذين لم يولدوا بعدُ، وإذا ماعددْنا الدولة شراكة على هذه الشاكلة فلاينبغي حينها «إعتبارُها شراكة أقرب لإتفاقيات الشراكة المعقودة بين المُتاجرين بالفلفل والقهوة، بالجلود أو التبغ،،، أو أشياء مماثلة ذات مرتبة واطئة (بالمقارنة مع فكرة الشراكة التي تقوم عليها الدولة، المترجمة)» **(11)**؛

بل على العكس يجب أن تتموضع مفاعيل تلك الشراكة في الأعراف والتقاليد والعادات. إنّ الأمر الأكثر أهمية من سواه والكفيل بالمحافظة على سلطة المرء (أي الحاكم) هو تلك التوليفة الغنية المتشابكة من العادات والموروثات التي نضعها تحت مسمّى (المجتمع المدنيّ)، وهو أمرٌ سيؤكّده بقوة **أنتونيو غرامشي Antonio Gramsi** بعد قرنٍ من الزمان، وإذا ماكان برك قد وقع في فتنة هذا الإغراء المغوي فذلك يعود في جزءٍ منه على الأقلّ، ومثلما حصل مع **هنري جيمس Henry James** بعده، إلى أنّ برك تحذّر من أمّة لطالما أعوزتها تلك التوليفات الرابطة التي تدعمها هياكل مؤسساتية.

إنّ موضعة السلطة في أنساق العادات والأعراف والمشاعر الطيبة لم تكن بالأمر الذي يمكن معاينته في الحكم البريطاني لإيرلندا؛ لكنّ الأمر ذاته طبع الحكم البريطانيّ أثناء سيادته على الهند: مايراه برك عندما يتأمّلُ في حال جوهرة المستعمرات البريطانية هو «بلدٌ إنتهى لخراب كامل دفع أبناءه لمعاناة أهوال الإخلاء القسريّ..... بلد تمّ إدّعاء إنقاذه (من قبل الحكم البريطانيّ، المترجمة) من أهوال الإخلاء – بكلّ معنى الكلمة من معنىً قاس – ولكن في مقابل شيوع مجاميع متفرّقة من البؤساء المعدمين، العُراة، المهزولين أشباه الجوعى الّذين لايملكون من أمرهم شيئاً سوى التضرّع إلى السماء والعويل...»**(12)** . يؤكّد برك – في سياق إزدرائه لأسطورة البربرية الشرقية – أنّ الهنود لهم «نسقهم الأخلاقياتيّ المكافئ لنسقنا الغربيّ.... وأنا أتحدّى العالم أن يرينا أيّ كتابٍ أوربي حديث يحتوي على أخلاقيات أو حكمة أعظم ممّا يمكن إجتناؤه في كتابات هؤلاء الحكماء الآسيويين الّذين تزخر كتاباتهم بالموثوقيّة والّذين لطالما كانوا مستشارين خُلّصاً للأمراء...» **(13)**، ثمّ يصرّح برك بأنّ شعب تلك البلاد (المقصود هو الهند بالطبع، المترجمة) «كانوا لعصورٍ طويلة متمدّنين بأفضل أشكال

التحضّر – ذلك التحضّر الذي نشهده في كلّ فنون الحياة المتوهّجة، في وقت كنّا فيه ماكثين في الغابات ولم نغادرها بعدُ». (14)، ويبدو الأمر علَى النحو التالي على حدّ وصف أحد المعلّقين:

برك هو أحد أوائل المفكّرين الأوربيين العظماء وأحد أوائل الكُتّاب – تبعاً للنمط التقليدي للنظرية السياسية الغربية – الّذين انفقوا جهداً جدياً عظيماً في محاولة فهم الحضارة غير الغربية، وكذلك في تضمين مكتشفاته في فكره السياسيّ العامّ... وفي الوقت الذي توفّر فيه برك على دِراسة الهند دراسة جدية ومعمّقة فقد كان في الوقت ذاته أحد كبار المفكّرين الغربيين الّذين درسوا – بتمحيص عظيم – المعضلات الأخلاقية والسياسية الناشئة عن السيادة الإمبراطورية الأوربية على أممٍ غير أوربية... (15)

يمكن للمرء أيضاً القولُ أنّ برك عُدّ بين أوائل المفكّرين الغربيين الذي تناولوا بجدّية واضحة موضوعة حقوق الجماعات البشرية أو الحقوق الجمعية بعامّة في مقابل الحقوق الفردية التي لطالما لقيت تناولاً مسهباً من قبلُ لكونها تتناغم مع أهواء الداعين بالسيادة القومية أو العرقيّة.

يمكن للسلطة السياسية – كما يرى برك، أن ترتقي وتزدهر من خلال حساسية مفرطة تجاه الثقافة وتمظهراتها المتعدّدة، ويشتمل هذا الأمر على «دراسة عبقرية الشعب، ومزاجه، وعاداته المتأصّلة، والعمل على تكييف كلٍّ منها بما ينسجمُ مع القوانين التي نخلقها»(16) ، وإذا ماأردنا حكم أمّة من الأمم فينبغي حينئذ أن يتمّ الأمر «تبعاً لمبادئها وحكمتها الموروثة وليس لمبادئنا وحكمتنا نحنُ» (17)، وأنّ الحكّام هم من ينبغي أن يتناغموا مع طموحات الشعب وليس العكس؛ لكنّ التمايزات الثقافية بين بريطانيا والهند هي بالفعل أوسع بكثير من أن تسمح بتحقّق هذا الأمر على أرض الواقع وبطريقة تثبتُ

كونها مجدية، ويصحّ الأمر ذاته على رأي برك بشأن الهوّة الجغرافية الفاصلة بين بريطانيا وأمريكا. الهند - بخاصة - بعيدة عن الغرب «في عاداتها، ومبادئ دينها، وأعرافها القوية الراسخة بمثل رسوخ الطبيعة ذاتها»**(18)** ، وأيّةُ أمّة مثل الهند لها هذا الثراء المتنوّع من الأشكال المعيشية ستكون عصيّة على التمثّل والفهم من جانب أيّة سلطة منفردة مُنصّبة بفعل إرادة خارجية، ويمضي برك في المجادلة بأنّ مثل هذه الظروف تخلقُ شكوكاً خطيرة بشأن جوهر الفكرة الساعية لحكم المكان (من غير مراعاة التمايزات الثقافية فيه، المترجمة)، وهذا هو السبب وراء معارضة برك الصارمة لشركة الهند الشرقية التي كانت على الدوام ذراعاً ضاربة من أذرع السلطة البريطانية في الهند، وسعى برك حثيثاً لمُساءلة رئيسها (وارين هاستينغز Warren Hastings) قانونياً أمام برلمان وستمنستر.

يشتكي برك من أنّ «إحتلالنا (للهند)، وبعد عشرين سنة من تثبّت أركانه، لايزال يُبدي إمارات الفظاظة كما لو كان في يومه الأوّل» **(19)**، ويؤكّد برك أنّ الإستعماريين (البريطانيين) لم تنشأ لديهم عاداتٌ مشتركة مع السكّان المحليين وظلّوا كما لو أنّهم لايزالون مُقيمين في إنكلترا وأنّهم على وشك مُغادرة الهند في اليوم التالي من غير ترك علامة مميّزة تشي بحكومة خيّرة وراءهم، والحقّ أنهم - يضيف برك بنبرة محمّلة بالضغينة والإمتعاض الصارخ - أنّ هؤلاء (البريطانيين) لن يتركوا علامة على تملّكهم للبلاد بأفضل ممّا سيفعل نمرٌ أو إنسان غابة بدائيّ، ويكتب برك مضيفاً «طيلة فترة هيمنتها غير المجيدة (على الهند) لم تنشِئ إنكلترا كنائس، ولامستشفيات، ولاقصوراً، ولامدارس،،،، لم تشيّد إنكلترا جسوراً، ولاطرُقاتً، ولم تمهّد أراضي تصلح لإقامة وسائط نقل، ولم تحفر مسطّحاتً مائية...». كلّ مستعمرٍ غزا البلاد من قبلُ ترك معلماً مميزاً وراءه؛ لكنّ البريطانيين

لم يفعلوا ذلك؛ بل على العكس فقد تسبّبت القوى الإمبريالية – في الهند كما في أية مستعمرة أخرى لها – «في بؤس وإفقار الأشخاص الّذين كانوا أصلاً عاجزين ومُدقعين في الفقر... وحوّلت بؤس هؤلاء لمصادر عظيمة في ثرائنا، وقوّتنا، وقدرتنا» **(20)**.

لم يرَ برك في البربرية – ببساطة – حالة خلّفتها الحضارة وراءها؛ بل على العكس فقد كان مدركاً للكيفيّة التي يمكنُ أن تكون بها البربرية نتاجاً من نتاجات الحضارة ذاتها. قد تكون البربرية والحضارة أطواراً متتابعة، ويمكن أن تكون متزامنةً كذلك. إنّ ثقافات كاملة سبق أن لقيت معارضة عنيدة من قبل مسيرة المجتمع المتحضّر، والتجارة – على النحو الذي يستشعره برك – قد ساهمت من جانبها في وأد تلك الثقافات بصرف النظر عن مدى مساهمتها (أي التجارة) في تحسين النّظم الإجتماعية، وبالإستناد على تجربته الشخصية في إيرلندا فقد كان برك متفرّداً في تشخيص البؤس الذي حلّ بالتزامن مع عملية الإرتقاء الحضاريّ بالمجتمع الإيرلنديّ برغم بعض الأوهام التي كانت لديه بشأن عصرٍ ذهبي أسطوريّ مضى وانقضى: في كتابه الموسوم (**دفاعٌ عن المجتمع الطبيعيّ**[I]) يرى برك أنّ الفضيحة المخزية التي أحاقت بالحضارة ليست في كون أصولها قد تخضّبت بالدماء بل في أنّ العنف الملازم لها بقي ثابتاً قوياً كخصيصة دائمية للحضارة. يمكن التصفيق والتيه إعجاباً بالحضارة إذا ماعددْناها إنجازاً؛ لكنّها تعادلُ دوماً تكلفة مخيفة من المعاناة البشرية، وعلى هذا الأساس فإنّ مارآه برك في الثورة الفرنسية كان شكلاً من أشكال الوحشية المتحضّرة؛ لكنّ الرجل لم يعدَم رؤية الكثير من أشكال الوحشية في أمته المتبنّاة، بريطانيا، التي يوجّه برك

I– عنوان الكتاب باللغة الإنكليزية A Vindication of Natural Society، وقد صدر عام ١٧٥٦. (المترجمة)

أصابع الإتّهام لها لكونها غدت «أرضاً من الدماء» بسبب تدخّلها غير المشرّف والمُسيء للسمعة في الهند.

إنّ كون الأمريكيين المستوطنين للبلاد الأمريكية جماعة متعطّشة طبيعياً للدماء هو قناعة يتشاركها برك مع رفقائه الإنكليز؛ لكنّه، وعلى خلاف الكثير من البرلمانيين، كانت لديه قناعة راسخة بأنّ المسؤولية النهائية والكاملة بشأن الجرائم المرتكبة بحقّ الشعوب المُخضعة للمستعمرين إنّما تترتّب على عاتق الأسياد الإستعماريين أنفسهم وليس سواهم. قد يكون الأمريكيون الأصليون - طبيعياً - مخشوشني الطباع وقساة؛ لكنّ خشونتهم الطبيعية تلك لم يتمّ التخفيف منها بقدر ماتمّ إدامتها وتعزيزها من قبل الحكّام البيض، ويرى برك أنّ العنف كان في الغالب نتاجاً لتناسل ذلك القدر المهول من اللاعدالة، وأنّ العامل المحرّك الذي دفع المطحونين لإرتكاب كلّ تلك الفظاعات المخزية إنّما هو وقاحة السلطة وعجرفتها المتغطرسة. ليس هذا مدعاة للقول بأنّ برك يلتمس أعذاراً لأعمال الشغب العنيفة والدموية التي حصلت على أيدي الشعوب المستعمَرَة؛ بل هو على العكس لم يتردّد في شجب مثل تلك الأفاعيل وتوبيخ فاعليها بأشدّ العبارات: لم يكن برك ذلك المرء العاطفيّ الذي تلتمع عيناه بالدموع دوماً، ولم يكن ليغفل أنّ المستعمرين الفاتحين فعلوا أشياء صائبة واقترفوا أشياء خاطئة، كما لم يكن أيضاً من المؤمنين بالنزعة الثقافية النسبية؛ على العكس فقد كان مُدركاً للكيفيّة المناسبة والملائمة التي يمكنُ بها لهذه النسبية الثقافية ان تجعل أمّته تفلت من الوقوع في مصيدة الأخطاء القاتلة. بقدر مايختصّ بالبريطانيين في الهند فإنّ الإرتكان إلى ظروف الهند غير المناسبة بقصد نشدان تسويغ الجرائم المرتكبة فيها لم يكن بنظر برك سوى سفسطة رثّة وبائسة، وهو بالضبط ركن من أركان المجادلة العنيفة التي أطلَقها برك بالضدّ من (وارين هاستينغز) والتي أراد من ورائها

التأكيد بأنّ الضرورات الأخلاقياتية دوافع عالمية الطابع وليست ضيقة محصورة بمحدّدات الزمان والمكان، وأنّ القيم الأخلاقيّة لاتنثني تبعاً للإنزياحات المترتّبة على الخصائص الجغرافية المحليّة، وأنّ ذات المعايير القيمية في الحرية والعدالة ينبغي أن تسود بين أفراد الشعب الهندي بمثل ماتسود بين أفراد الشعب البريطاني. إستولى شغف عارم على برك بشأن كلّ ماهو محدّد واضح للعيان وذو قرينة مشابهة في مكان آخر، وفي المقابل تملّكه نفورٌ وشكّ بكلّ ماهو مجرّد وعالميّ؛ لكنّه مع هذا لم يكن مناوئاً للمبادئ العالميّة، والأمر - ببساطة - هو أنّه خالف الإعتقاد بأنّ تلك المبادئ العالمية يمكن تطبيقها بطريقة ميكانيكيّة من غير إهتمام مناسب وكافٍ بالظروف المحيطة.

* * *

ثيمة برك، إذن، واضحة من البدء وحتى المنتهى: **الثقافة أمرٌ أكثر جوهريةً من القانون أو السياسة**. يكتب برك في هذا الشأن: «الأمَمُ لاتُحكَمُ في المقام الأوّل من قبل القوانين، وتحتاج إلى القليل فحسب من المظاهر العنفية اللازمة لحكمها» **(21)**، وأنّ «العادات[I] والسلوكيات» (أو الثقافة كما قد ندعو الأمر في وقتنا الحاضر) هي مايشكّل هيكل كلّ السلطات، والعقد الإجتماعيّ، والسطوة الحاكمة، والشرعنة اللازمة لإنفاذ القانون. الثقافة، كما يراها برك، هي الطبقة الرسوبيّة التي ترسّخ فيها السلطة وتنبت جذورُها، ويعقّبُ برك بشأن هذه الموضوعة قائلاً:

العادات أكثر أهميّة بكثير من القوانين؛ إذ أنّ القانون يتأسّسُ على تلك العادات إلى حدّ بعيد... العادات - في نهاية المطاف - هي ما يثيرُ النكد

I- العادات manners في هذا السياق هي معادل صريح أو كناية رمزية عن الأخلاقيات الخيّرة. (المترجمة)

أو يبلسمُ الآلام، يشيعُ الفساد أو النقاوة الاخلاقياتية، يرمي إلى الحضيض أو يرفع إلى ذرى المجد، يشيعُ البربرية أو التحضّر السلوكيّ فينا،،، من خلال عمليّة ثابتة، متواترة، منتظمة، غير محسوسة وشبيهة تماماً بالهواء الذي نتنفّسه. العادات هي مايمنحُ حيواتنا شكلها ولونها الكليّ..... (22)

ليست العادات وحدها - بمعنى الفضائل الإجتماعية المجيدة - هي التي كانت حاضرة في عقل برك؛ بل حضرت كذلك الأعراف والتقاليد والمُواضعات التي أشيد بميزتها الخيّرة آنذاك والتي كان لها حضورٌ مؤثّر في الطريقة التي عاش بها الرجال والنساء. العادات - بهذا المعني وفي هذا السياق - لها حضور ثابت ومؤثّر كذلك في الإهتمامات التي أبدتها **جين أوستن Jane Austen** المعاصرة لحقبة برك والتي رأت أيضاً أنّ المُدرَكات الأخلاقية المجرّدة يمكن جعلُها مقبولة (بل وحتى متفقاً عليها إلى حدّ بعيد) من خلال جعلها حقائق يومية يعيشُها الناس على نحو تغدو فيه أسلوب حياة مشرقاً يضجّ بالحيوية والتألّق: الشقيقتان الكُبْرَيان إبنتا السيّد بينيت في رواية أوستن الشهيرة **كبرياء وهوى Pride and Prejudice** تمتلكان نوازع أخلاقية رفيعة المستوى تقوم على الدمج بين ماهو (اخلاقياتيّ) وماهو (جماليّ) - تلك الحالة التي يفشل في بلوغها السيّد (نايتلي Knightley) في رواية أوستن الموسومة (**إيما Emma**). ثمة شخصيّاتٌ) مثل ماريا كراوفورد في رواية منتزه مانسفيلد[I]) تستمدّ حيويتها في الحياة من أفضل المزايا الأخلاقية التي تحوزُها، وفي الوقت ذاته ثمة شخصيّات أخرى (مثل فاني برايس في الرواية ذاتها) ممّن يُدفَعون دفعاً للتضحية بمكانتهم الإجتماعية من أجل المبادئ الأخلاقيّة (وعلى الأقلّ - جزئياً - بالنسبة لشخوصٍ في هذا العالم شبيهين بشخصيّة ماريا كراوفورد).

I- **مُنتزه مانسفيلد Mansfield Park**: هي الرواية الثالثة التي نشرتها جين أوستن عام ١٨١٤. (المترجمة)

يعتقد برك أنّ السلطة السياسية يجب، وعلى نحوٍ مماثل لما سبق، صبغها بصبغة جمالية وجعلها مصدر متعة وحائزةً على المقبولية إذا ماأريد لها أن تبدي الوفاء المطلوب تجاه أفراد الشعب، وأنّ أية سلطةٍ تفشل في الوفاء بعبء هذه المهمّة سيخافها الشعبُ عوضاً عن أن يحبّها؛ وبالتالي ستكون قيادتها المفترضة لجماهير عامّة الشعب متقلقلة، وقتيّة، وغير ذات تأثير يذكر:

العواطف الشعبية الوجدانية - متمازجةً مع العادات - هي ماتكون مطلوبة أحياناً كإضافات مكمّلة، وأحياناً أخرى كعناصر تصحيحية؛ لكنّها في كلّ الأحوال ينبغي أن تكون معيناً للقانون. ينبغي أن يكون ثمة نسقٌ من العادات في كلّ أمّة يأنس لها أنساً عظيماً كلّ عقل مشكّل تشكيلاً حسناً. ينبغي على بلدنا أن يكون خيّراً وجميلاً لكي يجعلنا نحبّه... (23)

ماأن تتحوّل السلطة - بفعل شبيه بالخيمياء القديمة - إلى ثقافة وتتغلغل في نسيج كامل السلوك اليوميّ حتى نستحيل جميعنا غُفلاً عن الوسائل الحاكمة التي تمتلكها تلك السلطة (المطعّمة بالثقافة، المترجمة) في مخزونها وسنمتثل تلقائياً إلى ضوابطها، وحينها لن تجد السلطة حاجة لنشر تلك الوسائل بطريقة قسرية.

إذا كانت الثورة الفرنسية لقيت نفوراً من جانب برك فإنّ السبب، وإلى حدّ كبير، يعود لأنّ برك رأى فيها إنهياراً لمشروعه الكامل، وفي الوقت الذي كانت فيه عربات نقل المحكومين بالإعدام تتوالى واحدة بعد الأخرى في الطريق إلى المقصلة (الجيلوتين) فإنّ الوسائل السلطوية القسرية في باريس كانت تستعرض قوتها الضاربة في مشهدية صارخة. يكتب برك بهذا الشأن وبطريقة تنضح غضباً تجاه الأفعال الشائنة التي إرتكبها اليعاقبة خلال الثورة الفرنسية:

كلّ الخيالات السارّة التي جعلت السلطة لطيفة وادعة، وجعلت

الخضوع موضوعة ليبرالية تتعلّق بإختيار الفرد، وناغمت بين الظلال المختلفة في الحياة،، تلك الخيالات التي عقدت - بفعل تمثّل جميل وإن كان باهتاً - زواجاً بين السياسة والمشاعر الرقيقة التي تميل لإضفاء الجمال على المجتمع وتلطيف أجواء الخشونة والقساوة فيه،، كلّ تلك الخيالات بات ينبغي إزاحتها من قبل جحافل الإمبراطورية الجديدة المنتصرة التي بشّرت بأهداف النور والعقل. كلّ النسيج المحترم الذي وسم الحياة من قبلُ توجّب تمزيقه بضراوة في ظلّ هذه الإمبراطورية الجديدة... (24)

كانت الثورة الفرنسية صولة ضارية على الجماليات بمثل ماكانت مذبحة لكلّ المثل الأخلاقية، وليس من قبيل العجب بعد ذلك أن تكون تلك الثورة - كما يرى برك - شأناً مبتذلاً مشحوناً بالبهرجة الرخيصة والكلام المنمّق والمشهديات الدرامية الخرقاء. تعمل السلطة - كما يراها برك - من خلال التخييل الجميل وتوقّع ردّات الفعل الرصينة، وتعرض إمكاناتها في هيئة إحتفالية بغية تخفيف صرامتها المطلوبة، وهي تحوز على تكريسنا الكامل لها متى مانجحت في جعلنا نحفظُ تعهّداتها في قلوبنا؛ ولكن ماحصل مع الثورة الفرنسية هو أنّ الإيمان بكون هذا التخييل الجميل (بشأن علاقتنا بالسلطة الخيّرة، المترجمة) جزءً متكاملاً من النظام الإجتماعيّ إستحال موضوعة محطّ إزدراء كامل من قبل الثوريين الفرنسيين الذين تملّكهم الجنون عندما ظنّوا بأنّ المجتمع يمكن أن يعمل بدفع من العقل وحده، كما تملّك هؤلاء الثوريين شعورٌ طاغ خالطته الأوهام بأنّ السلطة إنّما تكون في أوج قوّتها المؤثّرة عندماً تتمادى في عرض أفاعيلها ضمن إطار مشهديات يومية!. إنّ الحقيقة، بعد كلّ هذا، هي أن ليس ثمّة أحدٌ قادراً على التحديق الطويل في المشهد الذي يكشف عري القانون وخزي الحياة، وهذا هو الأمر الذي إحتاجت من أجله السلطة لورقة تين تستر

أفاعيلها الخشنة - ورقة التين التي سيدعوها غرامشي لاحقاً السطوة أو السيادة الممنوحة لكلّ سلطة حاكمة.

بدا فزع برك بشأن حوادث الشغب المخيفة على الطرف الثاني من القناة الأنكليزية (إشارة إلى الثورة الفرنسية، المترجمة) أكثر ضراوة من كلّ مخاوفه التي أبداها بشأن الكنيسة أو العرش، ونبعت مخاوفه العميقة تلك من قناعته الراسخة بأنّ مبدأ السيادة، أو الحكم من خلال الرضا والقبول، قد تمّ إستبعاده وإلغاؤه بطريق تعسفية غاشمة، وبدا الأمر وكأنّ الفرنسيين الممسوسين بفكر العقل المجرّد والخالص قد فعلوا الكثير من الأفاعيل الكارثية المتخبّطة التي أساءت لطبيعة السياسة ذاتها. لم تكن أعمال الشغب التي إجترحها الفرنسيون محض إندلاع لوحشية متحضّرة بل كانت إنحلالاً لمجتمع مدنيّ مع كلّ ماإستتبع هذا الأمر من تراجع حالة الحوكمة governance الرشيدة المؤثّرة؛ إذ لايمكن أن نتوقّع وجود حكومة فاعلة خلال فوران المشاعر المضطرمة في فرنسا الثورية، وكلّ مانتوقّعه حينذاك هو جثث مشوّهة. إستحال العقل أثناء الثورة الفرنسية شغباً خالصاً عندما لم يكن محكوماً باعتبارات الأعراف والحساسية الكامنة في المشاعر الرقيقة، وكانت النتيجة المحتّمة جنوناً جمعياً شاملاً.

يشجبُ برك، إذن، اليعاقبة الفرنسيين بالإستناد إلى الخلفيات ذاتها التي يوبّخ فيها الكولونيالية البريطانية المتنامية في إيرلندا ومستعمراتها الأخرى وبخاصة الهند وأمريكا، وهو يرى أنّ الحاكمين في هذه البلاد لم يبذلوا شيئاً من جهد مطلوب لكي يتناغموا مع ثقافة المحكومين مثلما لم يحاولوا تكييف سيادتهم المرتجاة على تلك الدول بما يتّفق مع مشاعر وأهواء موغلة في القدم لدى سكان تلك المستعمرات. السياسة كما يلاحظ برك « تتطلّبُ معرفة عميقة بالطبيعة البشرية وبالضرورات البشرية كذلك... طبيعة الكائن البشريّ حالة معقّدة للغاية مثلما أنّ

الأشياء السائدة في المجتمع معقّدةٌ هي الأخرى بأعظم حدود التعقيد الممكنة؛ لذا ليس بوسع سلوك طريق محدّد وبسيط في ممارسة السلطة أن يكون ملائماً ومجدياً على الدوام بالنسبة للطبيعة المعقّدة والمتغيّرة للكائن البشريّ أو بالنسبة لنوعيّة شؤونه في الحياة». **(25)**، والكائن البشريّ، كما يعترف برك، غير قادرٍ دوماً على محاكمة حالة ما «من خلال الرؤية المبسّطة للشيء الذي ينتصب أمامنا معزولاً عن كلّ علاقة...»، طالما أنّ «الظروف المحيطة بالأشياء هي مايمنحُ – في الواقع – لكلّ مبدأ سياسيّ لونه الفريد وتأثيره المميّز» **(26)**: ذلك النسيج المعقّد الذي كان برك يعنيه في حديثه (أي الخصيصة النوعية غير القابلة لفكّ مغاليقها بالكامل فيما يخصّ الشؤون البشرية) هو مانعرفه بأنّه (الثقافة) حتى لو أنّ برك ذاته لم يستخدم المفردة بالمعنى الذي نقصده اليوم، وفي هذا النسيج المعقّد من العلاقات والرؤى المشتبكة فإنّ السلطة غالباً ما تغضّ الطرف عن الأهوال المرتكبة من قبلها وبالتأثير المباشر الناجم عن أفاعيلها العنيفة.

يستبعدُ برك التميز الحديث بين العواطف الوجدانية الشخصية والمنفعة العامة، ولطالما أبدى تردّداً تجاه إبقاء المشاعر الذاتية محصورة في حدود المجال العائليّ، وفي الوقت ذاته ترك الشؤون العامة لرحمة المظاهر الطيبة وحسن النيات من جانب القانون أو العقد الإجتماعيّ أو الإلتزامات التي يؤديها المرء من غير قناعة شخصية راسخة. ينبغي أن نتعامل مع مثالب السلطة مثلما نتعامل مع «الجروح الدفينة التي يتسبّب بها أبٌ، ومع كلّ مظاهر الرعب المكتنفة بالورع والإهتمام المصحوب بالخوف». **(27)**، هكذا يكتب برك ثم يمضي في القول «لطالما خلعنا على هيكل مؤسّستنا الحاكمة صورة من علاقة قرابة وثقى، وجعلنا دستور بلادنا مقيّداً بمصالحنا المحلية العزيزة على قلوبنا نحن فحسب، ووضعنا قوانيننا الأساسية في الأحضان الدافئة

لعلاقاتنا العائلية المتوهّجة» **(28)**، وباعتباره رجلاً إيرلندياً فقد كان برك معتاداً مع مايسمّى الإقتصاد الأخلاقيّ للريف الإيرلنديّ حيث الأعراف والتقاليد والمشاعر الطيبة الجياشة يمكن أن تكون لها الغلبة على سطوة الأنساق القانونية الشرعية، ولكي نزرع مثل هذه الحالة في قلب المجتمع الميتروبوليتانيّ (السائد في الحواضر المدينيّة) الذي تبنّاه برك مستقرّاً له فإنّ هذا يعني الحُكم بموجب ماتتطلّع إليه الإنحيازات الشعبية والتوقّعات العُرفيّة السائدة، وهنا يؤكّد برك بكلّ جوارحه الرقيقة ومشاعره الفيّاضة شكوى **فريدريك شيللر Friedrich Schiller** بأنّ «الدولة الحديثة ستبقي أمد الدهر غريبة على مواطنيها طالما ليس ثمة نقطة إلتقاء تتجاوب فيها تلك الدولة مع مشاعر هؤلاء...». **(29)**

ثمة جرعة كبيرة، بالتأكيد، من المصالح الذاتية على حافة الخطر هنا؛ لكنّ الأمر يستوجبُ ركوب هذه المخاطرة لأنّ برك كان واعياً تماماً بأنّ الفوز بامتلاك القلوب والعقول هو الوسيلة الأكثر مصداقيّة لمنع النفور السياسيّ من أن يتجذّر وتطغى سطوته. يلاحظ برك في هذا الصدد أنّ الخطر الحقيقيّ المحيق بأيّة دولة هو «جعلُ أفرادها مفعمين بعدم الشعور بالرضا والإكتفاء» **(30)**، وأنّ البلدان المُستعمَرة (الخاضعة لحكم الإمبراطورية البريطانية، المترجمة) لو ربطت بين حريتها الوطنية والسيادة البريطانية من غير إفتعال خلاف بين الإثنين فستتعامل بإخلاص وشرف مع البريطانيين، والولاء سيأتي لاحقاً – وإن بمشقة بالغة – على وقع خطى المحبّة. من جهة أخرى، فإنّ برك وبرغم رفضه لإستبعاد المشاعر الفردية من المجال العام وبرغم تأكيده على أنّ المصالح والأمزجة الفردية هي الأرضية التي تنبتُ فيها السياسة بذورها فإنّه يبدي شيئاً من ملامح الفكر الحديث الداعم للتطلّعات النسوية كما لو أنّه سمع بعضاً من تفاصيل هذه التطلّعات: النساء، وبحسب رؤية برك، ينبغي تبجيلهنّ وتوقيرهنّ بدل تحريرهنّ!.

إذا كانت الثقافة هي مايلطّف خشونة السلطة الحاكمة ويجعلها مقبولة ويمكن التعامل معها فإنّها ستكون حينئذ وسيطاً لايمكن الإستغناء عنه من جانب السلطة السياسية؛ فالسلطة من جانبها هي في مسيس الحاجة لكي تجذّر نفسها في كلّ تجربة يومية من تجارب العيش التي تنطوي على نمط من الولاءات الجمعية المشتركة، ويصحّ هذا الأمر بالطبع في حالة أنّ السلطة - أيّة سلطة - لم تنزع نزوعاً تجريدياً يجعل من السلطة محض فكرة معلّقة في الهواء وباعثة على الإخضاع والرعب المقترن بالإكراه في عقول الناس، أما إذا بدت السلطة مسكونة بروح بثّ الرعب والأهوال في عقول الناس وبما يجعلها متباعدة عن همومهم ومنزوية عنهم فإنّها حينئذ ستركب مركب المخاطرة بجعل كلّ مواطنٍ من مواطنيها مسكوناً بروح الإغتراب وساعياً للإشتباك في حالة تصارعية مع السلطة. كان برك فرداً ذا ولع عظيم بعلم الجماليات بالإضافة لكونه سياسياً متمرّساً، ويكتب في أطروحته الخاصة بعلم الجمال عن الطبيعة الباعثة على الرعب لكلّ ماهو سام ورفيع في مقابل الطبيعة المدهشة الباعثة على التناغم والإنسجام لكلّ ماهو جميل (31)، وليس من العسير أبداً ترجمة هذه الأطروحة المتعاكسة ونقلها إلى الفضاء السياسيّ: القانون ذاته شيء متّسم بالسمو والرفعة، وهو قريب الشبه بنوع من (الإنتفاخ) الفحوليّ الخشن، ويشبه القانون في هذا الشأن الحالةَ التي يجد فيها المرء نفسه في ورطة لاحدود لها عند محاولة إستراق النظر لأبيه العاري تماماً!؛ لذا فإنّ السلطة، وفي محاولتها إلهاءنا بقصد الوقوع في حبّها، ينبغي أن تصبح نوعاً من الكائنات المتحوّلة جنسياً، وهي إذ تفعل هذا الأمر فإنما تسعى لإخفاء وحشيتها من خلال إرتداء ثوب نسائيّ يضجّ بالإغراء والجاذبية!. يدرك برك تماماً أنّ علاقتنا مع السلطة تخالطها على الدوام نكهة من الإزدواجية الأوديبيّة: نحن ككائنات مازوخيّة

مدمنة نجد متعة فائقة في الإنقياد لسطوة الإحساس القطيعيّ الممهور بإسم الأب العنيد الذي لايجوز عنده صفحٌ ولاتحصل مغفرة، وفي الوقت ذاته لانفتأ نغضب ونتطلّع للفرصة المؤاتية للإنقلاب عليه. تكمن المعضلة بعد كلّ هذا في أنّ تبجيلنا لهذه الشخصية الجليلة «يعيقنا من إبداء كلّ شحنات الحبّ العظيم نحوه بمثل مانفعل تجاه أمهاتنا حيث نجد عندهنّ الكيفيّة التي ذابت بها السلطة الأبويّة بالكامل – تقريباً – واستحالت دلالاً ورعاية أمومية فائقة» **(32)**. **الخطورة، بعد كلّ هذا، هي أنّ القانون الذي نحترمه لانحبّه، والقانون الذي نحبّه لانحترمه**، ويتوجّبُ مع هذا الحال إقامة نوع من التوازن الدقيق والحاسم بين الميول الأبوية والأموميّة، وبين القَسر والإكراه من جانب وبين القبول والرضا من جانب آخر. ينبغي جعل السلطة شأناً باعثاً على البهجة والقبول لكن ليس إلى الحدّ الذي تبطل فيه السلطة عن حيازة الذراع الضاربة المرعبة والإحترام الواجب من قبل أفراد المجتمع، وينبغي دوماً أن تكون الكسوة النسوية التي تتحلّى بها السلطة شفّافة بما يكفي لجعل الإستدارات الناشئة عن القضيب الماكث تحتها ماثلة للعيان بدون لبسٍ أو تمويه[I].

ثمة جانبٌ سرديّ في هذه الإنتقالة من (الذكوري) إلى (الأنثويّ). لم تكن لدى برك أيّة أوهام هيوميّة (نسبة إلى هيوم، المترجمة) تذكرُ بشأن الأساس السلميّ للدولة؛ بل على العكس كان يعتقد أنّ معظم الهياكل السياسية للدول أقيمت من خلال العنف، أو الغزو، أو الثورة، أو إغتصاب العرش والسلطة، وعلى هذا الأساس فإنّ أصول تلك الهياكل السياسية تفتقد للشرعية المقبولة، والزمن الذي ينقضي تدريجياً ويمضي إلى الوراء هو وحده ماستكتبُ له القدرة على إسدال

I– يشير إيغلتُن هنا، وبطريقة رمزية بالطبع، إلى أنّ الطبيعة الرقيقة المطلوبة في السلطة لاينبغي أن تخفي بأسها وسطوتها إذا مالزم الأمر. (المترجمة)

قناع كثيف على تلك البدايات الوحشية المصطبغة بلون الدماء. في البدء كان ثمة قسرٌ وإكراه، ثمّ تمّ تكييف الأمر وتعديله لاحقاً ليستحيل سكينة وإذعاناً: إنّ أرضك ستكون ملكيتي لو أنني سرقتها منك منذ زمن بعيد للغاية؛ أمّا لو كنت سرقتها إختلاساً منك قبل أسبوع فحسب فسيكون لك كلّ الحقّ في طلب إستعادتها، وبالكيفيّة ذاتها كلّما بقيت الأمّة ودامت أطول ستغدو سيادتها أكثر قبولاً لدى الجميع، وهذا أحد الأسباب التي تجعل الدول الموسومة في الذاكرة الحيّة بولادة وسط مستنقع دماء (مثل إسرائيل) – أو في الذاكرة المتقادمة قليلاً (مثل إيرلندا الشمالية) – تعاني من معضلة مزمنة بشأن شرعيّة وجودها. تعتمد السلطة المؤثّرة على فقدان الذاكرة الجمعيّ طالما أنّ الجرائم المرتكبة تميل للتغوّل والنموّ داخلنا مثل أشخاص أقربين وثيقي الصلة بنا، ويعلّق **ديفيد هيوم David Hume** في عمله الأشهر **مقالةٌ في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature** بهذا الشأن عندما يكتب قائلاً: «الزمن وحده هو مايمنحُ الصلابة لحقّ الحاكمين وسطوتهم في الحكم، والتعامل التدريجيّ في تكييف عقول الناس هو مايجعلهم منقادين لأيّة سلطة، ويجعل تلك السلطة تبدو عادلة ومعقولة تماماً». **(33)**. الشرعيّة تتعزّز مع طول الوقت، والسلطة تتأسّس على النسيان، والوقت، فوق كلّ شيء، هو مايجعلُ النوازع العدوانيّة البدائيّة تستحيلُ هيكلاً شرعياً يتوجّب إقامة فروض الطاعة والإحترام له.

إنّه التأريخ إذن ذلك الّذي يحوّل السياسة إلى الخصيصة الإنسانية الأخرى التي ندعوها (الثقافة)، ويجعلُنا نتكيّف الإعتياد على ماقد يبدو غير محتملٍ في أزمان سابقة. يكتب برك: «عمل الزمان، وبكيفيات متدرّجة وبطرق متفاوتة ومتمايزة، على ممازجة وخلط المستعمَرين مع مُستعمِريهم» **(34)** برغم أنّ هذا الأمر لم يحصل في كلّ الأمكنة

المستعمَرة مثلما يلاحظ برك، وهو لم يحصل قطعاً في إيرلندا والهند. الأمم، مثل الأفراد بالنسبة إلى فرويد، تزدهر وتنمو من خلال قمع الذكريات الصادمة الكامنة في جذور بداياتها، الأمر الذي يدفعها إلى خضمّ مايُعرَفُ (اللاوعي السياسيّ) - تلك العملية التي فشل اليعاقبة الفرنسيون في أدائها؛ إذ في نوبة غضبتهم الميتافيزيقية غير المسبوقة ذهبوا بعيداً في ممارسة السياسات العنفية وخلعوا كلّ الأزياء النسوية الفاخرة التي تتزيّا بها الثقافة (الفرنسية بالطبع، المترجمة) واكتفوا بعرض الوجود الإجتماعيّ الفرنسيّ المخزي وجعلوا النظّارة تصوّب أنظارها الفاحشة على القضيب الأبويّ؛ لكنّ الحقيقة المجرّدة عن كلّ هوىً هي أن ليس ثمّة من يستطيع إطالة النظر إلى مرموزات السلطة الرفيعة الغاشمة من غير أن يغشاه عمى البصر، والحالة مع الثوريين الفرنسيين هي أنّ العمى حصل بفعل الإبهار الذي تسبّب عن فرط الإضاءة في المشهدية الإجتماعية المنظورة، وبالنسبة إلى برك فإنّ إسم ذلك الضوء هو العقل. **إنّ فرط العقلنة هو نوعٌ من الجنون**: تلك حقيقة أدركها برك مثلما أدركها مواطنوه **جوناثان سويفت Jonathan Swift ولورنس ستيرن Laurence Sterne**.

كلّ السلطات في العالم تنطوي على قدرٍ محتوم من الإحتيال والمخادعة، وهؤلاء الّذين يمسكون بزمام الحُكم يعرفون بأدقّ التفاصيل الطبيعة الكيفيّة غير المتأصّلة لسلطاتهم؛ غير أنّهم يسعون دوماً لإقناع محكوميهم بغير تلك الحقائق الناصعة، وفي خضمّ هذه الصيرورة المخزية فإنّ الثقافة أو الجماليات بكلّ تمظراتها المتعدّدة - الأعراف المبجّلة، فتنة الأرستقراطيّة وغواياتها، الهالة المقدّسة للصلات القرابيّة، أبّهة البرلمان وفخامته المدوّخة - لها أهمية حاسمة بالنسبة للحكّام الممسكين بالسلطة. إنّ كامل المشروع الثقافيّ لبرك يتأسّسُ على تفنيد الإدّعاء بأنْ «لاثياب تستر الإمبراطور»؛ بل

العكس هو ماينبغي أن تعمل السلطة على تحقيقه من خلال إلهاء الحواس الشعبية وتنمية التخييلات المفيدة وتهذيب الأوهام الجمعية، وسيكون هذا الفعل بمثابة ترقية وعزاء جالب للسلوى المطلوبة من قبل عامة الشعب بأكثر من طلبه للحقيقة المجرّدة، ووحده المجتمع المتمرّس في توظيف الرمزيات والممارسات الإحتفالية هو مايستطيعُ النهوض بعبء هذه الرغبات الجمعية المطلوبة، وإذا ماأريد للدولة أن تدوم لتوجّب أن تكيّف ذاتها لتستحيل عملاً من أعمال الفنّ.

لكن برغم كلّ هذا ثمة وجه آخر في الأمر. الثقافة بالنسبة إلى برك قد تكون وسيلة من وسائل ممارسة السلطة؛ لكنّها في الوقت ذاته منطقة يمكن الفوز بالسلطة فوق تضاريسها، وإذا ماكانت الثقافة هي المادة اللاحمة للتشكّل الإجتماعيّ فإنّها النقطة الأضعف المرشّحة للكسر والتشظّي. تبدو الثقافة بمعنى من المعاني متضادّة مع السياسة: السياسة موضوعة تختصّ بالإعتبارات العملية، والحسابات الواعية الموجّهة، والتعاملات الوقتية مع الوقائع المعاصرة؛ في حين أن الثقافة - تبعاً لفهمِ برك لمعناها - تمثّل مستوطنة لكلّ الطبقات الجيولوجيّة بطيئة التشكل مع الزمن والتي تضمّ كلّ المشاعر الجمعية المنطوية على الحبّ أو النفور والتي تستعصي على التغيّر المفاجئ، وهي (أي الثقافة) بهذا المعنى تمثّل إستمراريات غير متقطّعة في المكان، واللغة، والقرابة، والمعتقدات، والصلات الجمعيّة، وهي بهذه الشاكلة تمثّلُ حصناً للأجنحة اليمينية تجاه الثورات التي تبشّر بها الأجنحة اليسارية!. تلك بالطبع فكرة مفرطة التطرّف بكلّ المقاييس: لو سُئِل شخصٌ ما بشأن تسمية سبب جوهريّ واحد عمل على الإرتقاء بمفهوم الثقافة الأوربية في بواكير القرن التاسع عشر فسيكون جواباً غاية في السوء لو لم يورد ذلك الشخص إسم (الثورة الفرنسية) كجواب مناسب؛ فقد وقفت تلك الثورة بالضد من الشغب السياسيّ ممّا دفع للإرتقاء بالثقافة؛

ولكن برغم ذلك فإنّ برك يدرك تماماً - بالنظر لخلفيّته الإستعمارية التي ينبغي وضعها في الحسبان - أنّ الثقافة يمكن أن تكون حافزاً للثورة مثلما قد تكون ترياقاً مضاداً لها، وليس ثمّة في رؤية برك ماهو أكثر قدرة على إجتراح الشغب الإجتماعيّ من عدم الإكتراث الطاغي بأعراف الشعب وتقاليده المبجّلة عبر أزمان طويلة. الثقافة والتقاليد، إذن وعلى المنوال الذي أوضحته، يمكن أن تكونا قوى تدميرية مثلما يمكن أن تكونا قوى محافظة، والحالة التي قد تكونان فيها قوى محافظة في أمم متحضّرة ضاربة الشأن في التمدّن قد تنقلب لتكونا فيها قوى تدميرية ًمتطرّفة لو حصلت في سياق الحراك السياسيّ لدى المستعمرات، وهذا هو مافشل في معرفته محبّو برك ومريدوه من أتباع توجّهاته اليمينيّة، وتصحّ هذه الحقيقة على معظم زملاء برك في برلمان وستمنستر حيث كانوا عميان غفلاً عن رؤية هذه الحقيقة، وربما يمكن أن نلتمس لبعضهم شيئاً من العذر إذا ماعلمنا أنهم خدموا في البرلمان وهم يحملون على أكتافهم عبء كونهم إيرلنديين خُلّصاً (ثمّة إستثناءٌ وحيد جدير بالنظر هو الكاتب المسرحيّ وعضو البرلمان ريتشارد شيريدان - ذلك الرجل الذي لعب لفترة من الوقت دوراً نبيلاً مزدوجاً من حيث كونه وزيراً في الحكومة البريطانية وفي الوقت ذاته خدم كفردٍ جوّال ضمن الكتائب الثورية الإيرلندية المتّحدة.)

فكرة الثقافة باعتبارها قطباً مضاداً للسياسة - وعلى وجه أشدّ تخصيصاً باعتبارها شأناً أكثر علوية ونقاءً من المتاجرة بالأحصنة والتقاتل من أجل الفوز بأصوات الإنتخابات - هي فكرة تعود في جذورها إلى مواريث مايسمّى (**النقد الثقافيّ Kulturkritik**) الذي لاتجوز بموجبه تلويث حياة الروح بمتطلّبات المنفعة الخالصة (٣٥)، والنقد الثقافيّ بهذه الشاكلة يقطع صلة الثقافة بالسياسة ويعزلها عنها؛ في حين أنّ السياسات الثقافية في يومنا هذا تعاني مخاطر جمّة بشأن

التضاؤل والإختزال المتبادل بين السياسة والثقافة وبما يفضي إلى إستحالة الواحدة شكلاً مبتسراً من أشكال الأخرى. لايعتمد برك أياً من هاتين المقاربتين، وبقدر مايختصّ الشأن برؤيته فهو يعتقد أنّ الثقافة والسياسة لاينبغي فصلهما قسرياً مثلما لاينبغي جعلهما تركيباً مُدمجاً، وأنّ من متطلّبات الضرورة القصوى في المقابل فهم العلاقات المعقّدة بينهما بالإضافة للإعتراف بحقيقة أنّ وجود تلك العلاقات لاتعني الإعتراف بكون الثقافة والسياسة قطبين متكافئين؛ إذ الثقافة في نهاية المطاف هي التي لها اليد الطولى على السياسة وكلّ مايمتّ لها بصلة.

* * *

الفيلسوف الألمانيّ **جوهان غوتفريد هيردر Johann Gotfrid Herder** كان أحد مُعاصري برك، وهو مؤلّفٌ تحوز مؤلفاته في تأريخ الأفكار من الأهمية حدّاً لايمكن معه الإدّعاء بالمبالغة في إطرائها. كان هيردر أحد أوائل المفكّرين التأريخيين العظماء الّذين وجّهوا عنايتهم الفائقة صوب الثقافات، والنصوص، والحوادث، والأفراد - تلك المقاربة التي وُصِفت بأنّها واحدةٌ من الثورات الفكرية العظمى في التأريخ الأوربي **(36)**، وقد أشيد بهيردر أيضاً بأنّه أب القومية الحديثة كما نُسِب إليه الفضل بكونه من جاء بفكرة إعتبار الثقافة طريقة كليّة في الحَياة وجعلها فكرة جوهرية في الفكر الأوربي، وكما لو كانت كلّ هذه الإنجازات الثقافية غير كافية لبعث الإعجاب في نفوس مُريديه فقد كان هيردر واحداً من واضعي أسس النظرية الأدبية الحديثة مثلما كان واحداً من أوائل المفكّرين الّذين أدركوا الدور العظيم الذي تلعبه الثقافة الشعبية في الحياة الإجتماعيّة، وعلى هذا الأساس يقف هيردر - آنذاك - في قلب الحقل المعرفيّ الذي بتنا نعرّفه في وقتنا الحاضر بتوصيف (الدراسات الثقافيّة). كان هيردر بالإضافة لكلّ هذا رائداً في فلسفة اللغة - ذلك الموضوع المعرفيّ الذي ينسّبُ البعض

الفضل لهيردر في إكتشافه وجعله حقلاً معرفياً مؤثّراً: يرى الفيلسوف **تشارلس تايلور Charles Taylor** أنّ هيردر «إبتدع طريقة أصيلة بصورة جوهرية في التفكير بشأن اللغة والمعنى» وتحدّث كثيراً بشأن «ثورة هيردر» **(37)**.

برغم كلّ إنجازاته هذه فإنّ إسم هيردر أقلّ شيوعاً في الأوساط الأنغلوفونيّة (الناطقة بالإنكليزية) بالمقارنة مع نظيره الإيرلندي (المقصود هو إدموند برك بالطبع، المترجمة)، ومن المؤكّد أنّ الحقيقة الكامنة في تبجيل النازيين لهيردر باعتباره قومياً أعلى شأن العنصرية الألمانية كانت إحدى الأسباب في إهمال شأنه الثقافي وإغفال إسمه (بالمقارنة النسبية مع مفكّرين آخرين) برغم أنّه لم يكن عنصرياً – في أغلب أفكاره – بأكثر ممّا كان برك محافظاً. إنّه لأمرٌ صحيح إذا ماقلنا أنّ هيردر – حالهُ حال الكثير من مفكّري عصره ومنهم الليبراليّ العظيم **إيمانوئيل كانت** – إعتقد بأنّ بعض الأعراق هي أكثر تحضراً من الأعراق الأخرى، وساهم بعض الأحيان في نشر النمطيات المُهينة بشأن تلك الأعراق التي رآها متخلّفة أو طفولية بدائية؛ لكنّه على خلاف النازيين لم يتشارك الإعتقاد أنّ تلك الشعوب كانت أقلّ شأناً من سواها من حيث إستحقاقها الكامل لحقوقها الإنسانيّة وبضمنها حقّها بألّا تُستعمَرَ أو تكون في مصاف العبيد بالنسبة لسواها.

لم يفكّر كلّ من هيردر وبرك بالطريقة ذاتها على الدوام: قدّم هيردر، على سبيل المثال، فروض التحايا المقرونة بالهتافات العالية للثورة الفرنسية رغم أنّه – مثل كثيرين من المتحمّسين سواه – أدرك لاحقاً حجم الوهم الذي حمله تجاه تلك الثورة في بداياتها؛ وفي حين تعامل برك مع النساء بفروسية وشهامة لهما نكهة الأزمان الغابرة فإنّ هيردر تحدّث بشجاعة سافرة داعياً لتحرير النساء، وأعلن أنْ «ليست ثمة حقيقة حاسمة تكشف الشخصية غير المموّهة للرجل أو الأمّة مثل

حقيقة تعامل كلّ منهما مع النساء» **(38)**، ويرى هيردر أنّ معظم النسوة هنّ بمنزلة الخدم والرقيق في مجتمعاتهنّ، وعلى هذا الأساس يمكن القول إذا كان برك يُعلي شأن النظام فإنّ هيردر يقدّس قيمة الحرية، وبالإضافة لذلك فإنّ رؤية برك للإنسانية يمكن أن تكون داكنة في حين أنّ رؤية هيردر تحمل شحنة من التفاؤل المُشجّع؛ فهو يصرّحُ بعدم وجود مايسمّى (الشرّ)، وأنّ الموت ماهو إلّا محضُ تحوّل metamorphosis، وأنّ التأريخ هو عمل الله. برك، من جانبه، أقلّ ميلاً لذلك الشعور المتخم بالمشاعر الجيّاشة بشأن الإرتقاء المحتوم للإنسانيّة؛ إذ بقدر مايختصّ الأمر برؤية ذلك الرجل الإيرلنديّ المخلص لجذوره الإيرلنديّة فإنّ الدولة السياسية هي ماينبغي تبجيله، أمّا بالنسبة للرؤية الألمانية المقابلة فإنّ الدولة ليست سوى ماكنة إدارية عديمة الشفقة تتجاوز كلّ الفردانيات الضيّقة، وأنّ الصُنّاع الحقيقيّين للتأريخ هم الشعراء والأنبياء وليسوا السياسيين.

لكن برغم كلّ هذه التقاطعات ثمة تماثلات مدهشة بين الرجليْن: يشبه هيردر برك من حيث قناعته الراسخة في أنّ الثقافة موضوعة حاسمة أكثر حركيّة من السياسة، كما يتشارك الرجلان القناعة بأنّ الدين أمرٌ أساسيّ في كلّ ثقافة (ليس الأمر ممّا يدعو للعجب وبخاصة مع حالة هيردر الذي كان كاهناً لوثرياً)، وإذا كانت الأفكار هي مملكة الطبقة المثقفة (الإنتلجنسيا) فإنّ الدين هو الحصن الحصين لنوع من الديمقراطية العاطفية الجمعية الحاوية لكلّ الغرائز والإحساسات والمشاعر التي يمكن أن تكون بمتناول الجميع بلا إستثناء. إعتقد الكاتبان - بالإضافة إلى ماسبق - أنّ الأمم ينبغي حكمُها من خلال العادات، والأعراف، والتقاليد، والعواطف، وأنّ المجتمع ينبغي النظر إليه بمثل نظرتنا إلى كلّ نموّ عضويّ عظيم التعقيد والتشابك؛ ولكونه كذلك فإنّ المجتمع يقاوم كلّ شكلٍ من أشكال التنظيم المركزي

الصارم الذي مقته برك أشدّ المقت عندما رآه متجسّداً في النزوع المتطرّف لدى اليعاقبة الفرنسيين، وكذلك فعل هيردر عندما إزدرى النزعة الإطلاقيّة الألمانية ووجدها غير مجدية. إنّ كلاً من برك وهيردر رومانتيكيان عقدا قرانهما بالحقائق الصلبة المشهودة على الأرض؛ لكنّ هذا لايعني أبداً أنّهما لايؤمنان ببعض المعايير العالميّة وإن كان الإثنان لم يتركا مناسبة لشجب ماإعتبراه عبادة زائفة للنزعة الإنسانيّة العالميّة عندما تكون متضادة مع الولاءات المحلّية والروابط القوميّة. «المُثُل الخاصة بالحبّ العالميّ للروح الإنسانيّة في كل الأمم - وحتّى الأعداء - يجري تفخيمها بكلّ مظاهر التبجيل والعظمة»: هذه هي روح العصر التي إشتكى منها هيردر مُرّ الشكوى، ثمّ أضاف «يحصل هذا التفخيم في الوقت الذي يُسمَحُ فيه للمشاعر الدافئة الخاصة بالعائلة والصداقة أن تضمحلّ وتتفكك» **(39)**. التعاطف والحبّ هما بالنسبة إلى هيردر - مثلما هما بالنسبة إلى برك - أمرٌ أعظمُ قيمةً من (العقلنة الباردة) التي لايرتاحان لها ولايرغبان المكوث في مملكتها.

يشارِكُ هيردر برك في كراهيّته للعبودية، والإستبداد، والجشع الإستعماريّ، وتدمير الثقافات المحلية، ويُعلي شأن البطولات التي تبديها الأمم الصغيرة (تماماً مثلما يفعل نظيره الإيرلنديّ) ويحذّرُ القوى الإمبريالية الأوربية بأنّها قد تنال القصاص العادل الخليق بها يوماً ما. يكتب هيردر الملاحظات التالية في سياق مخاطبة مواطني القوى الإستعمارية: «كلّما تغوّلنا أكثر كأوربيين في إكتشاف الأساليب والوسائل الكفيلة بتعظيم قدرتنا على إستعباد رعايا القارات الأخرى والكذب عليهم ونهبهم، سيكون أمراً محتملاً للغاية إحراز النصر في نهاية المطاف؛ لكنّنا ننسى دوماً تلك السلاسل الطويلة من الأغلال التي ستقيّد أيدينا نحن يوماً ما (بمثل ماقيّدت سوانا من قبلُ، المترجمة)» **(40)**. يؤكّد هيردر بأنّ أوربا لاينبغي أن تسعى لقولبة مستعمراتها بحيث تغدو

نسخاً باهتة منها؛ وإنّما ماينبغي فعله هو إحترام ثقافات الأمم الأخرى طالما أنّ كلّ ثقافةٍ من تلك الثقافات تساهِمُ بطريقتها الخاصة في تعزيزالإرتقاء العالميّ للإنسانيّة **(41)**، ويتساءل في هذا الصدد تساؤلاً مؤكّداً لنظرته الداعمة للثقافات المحلية: «أليس الخير منثوراً في كلّ بقاع الأرض وليس محصوراً في منطقة واحدة بذاتها؟» **(42)**، ولأجل فهم الطبيعة المتفرّدة للشعوب الأخرى يحتاج المرءُ، كما يرى هيردر، لأن يبطل كلّ إنحيازاته المُسبّقة ويمضي في الإستيعاب المنظّم والهادئ لأشكال عيش الحياة لدى تلك الشعوب من داخلها على عكس الطريقة الفوقيّة التي أرادها برك في الهند، ويؤكّدُ هيردر في هذا الشأن: «إنّه لأمرٌ ينطوي على القليل الممكن من العدالة لو ذهبنا للبلدان التي يقطنها السود بعد طرحنا جانباً كلّ إنحيازاتنا المسبّقة التي لطالما تفاخرنا فيها كثيراً، ومن ثمّ تعاملنا مع التنظيم المؤسّساتيّ لتلك البلدان التي يشكل سكّانُها ربع العالم بقدرٍ من النزاهة والموضوعية كما لو كان العالمُ لايحوي سوى السود...» **(43)**.

هيردر، إذن، بعيد عن صورة القوميّ الألمانيّ الهائج التي إدّعى النازيون رؤيتها فيه، وفي الوقت ذاته ليس داعياً مُبشّراً بالنسبيّة الثقافيّة الكاملة في كتاباته المتأخّرة على أقلّ تقدير؛ إذ نحسبُ هيردر سيكون غير متحمّس البتّة تجاه الرفض الخجول لإبداء أيّ إنتقاد لـ (الآخر) وتلك سمةٌ باتت شائعة في معظم الفكر مابعد الكولونياليّ المُعاصر والذي قد يكون - ببساطة - نسخة خجولة معكوسة من القيم الإستعمارية التي سادت سابقاً؛ بل على العكس من ذلك لم يتردّد هيردر من إبداء آراء سلبيّة بشأن طائفة كاملة من الثقافات الإنسانيّة إبتداءً من ثقافة الرومان القديمة وحتى ثقافة التبتيين الحديثة. قد تبدو بعض تقييمات هيردر بشأن تلك الثقافات - أحياناً - مصطبغةً بالعنصريّة أو الميل للمركزيّة الإثنيّة؛ لكنها قد تبدو أحياناً أخرى بغير تلك الصبغات،

ويبدو أنّ هيردر يؤكّد في تقييماته تلك أنّ بعض الأمم لها علويّة محدّدة على سواها في مجالات محدّدة؛ لكنّ هذا الأمر لايبيحُ وسم أيّة ثقافة بالدونيّة، وليس لأيّة أمّة الحقّ في السلوك العدوانيّ أو الإستعماريّ التوسّعيّ تجاه أمم لها ثقافاتٌ أخرى مختلفة، وبعيداً عن أنّ هيردر لم يكتفِ بمحض كوْنه أوربياً فقد ذهب أبعد من ذلك عندما أعلن قناعته بأنّ القارة الأوربية هي في حالة مؤسفة يُرثى لها من الإنحلال منذ العصور الوسطى، وأنّها في مسيس الحاجة لتجديد ثقافيّ جذريّ: ثمّة حضارة قائمة في القارة الأوربية بكلّ تأكيد؛ لكنّ تلك الحضارة قد فقدت كلّ صلاتها مع جذورها الثقافيّة الحيّة – تلك الفاجعة الكارثيّة التي إنطلق هيردر – من خلال أعماله – لإصلاح تأثيراتها المؤذية والتماس الحلول الناجعة لها، وكان المشروع الذي تشاركه هيردر مع بعض الرومانتيكيين هو تحويل الحضارات إلى ثقافات.

يؤمنُ هيردر في إمكانيّة بلوغ الوجود الأمثل والأكمل للنوع البشريّ، وبأنّ الحضارة يمكنُ أن تنكفئ من وقتٍ لآخر؛ لكنّها في مجملها ماضية بإتجاه بلوغ دولة الرفاهية العالميّة، وهو إذ يفعلُ ذلك فإنّما يمازجُ هذه النزعة التفاؤلية الخاصة بالتنوير الإنسانيّ مع رفض الرؤية القياسيّة الخاصة بالتنوير فيما يخصُّ التقدّم البشريّ: التأريخ بالنسبة لهيردر ليس صيرورة منفردة، منتظمة، متجانسة، وأحاديّة المسار الخطّي في التطوّر؛ بل أنّ كلّ ثقافة تتحرّكُ في فضائها الحيويّ الخاص بها وبطريقة لايمكن إتباعُها من قبل أيّة ثقافة أخرى. إنّ فكرة التقدّم هي فكرة ترتبطُ معِ الكثرة والتعدّدية؛ وفي الوقت ذاته فإنّ فكرة الثقافة باعتبارها تشكّلاً Bildung متناغماً (هارمونياً) ذاتيّ الإرتقاء يتمّ نقلهُ من الفضاء الفردانيّ إلى فضاء أمم كاملة، ويرى هيردر أنّ التطوّر الروحانيّ لهذه الأمم هو قيمة عظمىً في حدّ ذاتها وليس محض مساهمة في شكلٍ من أشكال المسيرة العالمية باتجاه تخليق

عالم يوتوبيّ. إنّ الموضوعة الأساسية هنا، وكما يعبّرُ أحد النقّاد، هي «ليست تتبّع أثر مثابات التقدّم بل تمييز الأنواع المختلفة للفرادة الإنسانيّة» (44)، وليس ثمّة غائيّة عنيدة تعملُ في هذا المجال: يعلنُ هيردر رأيه بهذا الشأن عندما يكتب «أنتم - سكان شعوب الأرض في كلّ مكان من العالم - الّذين طواكم الموت عبر العصور، أنتم لم تعيشوا على هذه الأرض لكيّ تخصّبوها لاحقاً ببقايا رمادكم فحسبُ وبكيفيّة يغدو معها أحفادكم المتحدّرون منكم أكثر سعادة بعد إجتنائهم ثمار الثقافة الأوربية». (45). إنّ الجماعات البشرية غير الغربيّة هي أكبر من أن تكون حملاناً تعدُّ للتضحية والنحر على مذبح الإرتقاء العالميّ، وليس التأريخ طريقاً للتقدّم أحاديّ الإتجاه (من الماضي نحو المستقبل)؛ فثمّة الكثيرُ ممّا يمكن أن يتعلّمه الحاضر من الماضي الذي نفترض جهله وسذاجته بالمقارنة مع الحاضر. تنطوي الحضارة - بحسب رؤية هيردر، ويشاركه ماركس أيضاً - على الربح والخسارة معاً، وأنّ قدراً من الإنكفاء هو أمرٌ محتومٌ مع كلّ صيرورات الإرتقاء الإجتماعيّ.

يتشارك هيردر وبرك كلاهما الإعتقاد بأنّ العقل متجذّرٌ في التجربة الحسّية التي يشعرها المرء، وأنّ الإدراك والشعور يتبادلان العلاقة الحميمة الواحد مع الآخر، ويعني هذا الامر - بين أمور عدّة - أنّ السلطة (التي تتأسّسُ في العادة على مفاهيم محدّدة) ينبغي تجذير أساساتها في الثقافة التي هي في نهاية المطاف موضوعة تجربة شعوريّة مُعاشة، وإذا ماكان المرء غير مكترث بالفنّ في المقام الاوّل بقدر إهتمامه بالإدراك والمشاعر الحسية فإنّ برك هو مختصٌّ متمرّسٌ بالجماليات بالمعنى الأصيل للمفردة، والحقُّ أنّ الجماليات الحديثة بدأت في الوقت الذي صارت تعدُّ فيه خطاباً للجسد (46)، وفي مقالته (التي سبق الإشارة إليها، المترجمة) بشأن المتسامي والجميل يُبدي

برك دهشته لما يحصل عندما نسمع ذبذبات خافتة أو عندما نطرق بخفّة على سطوح ملساء، وكذلك عندما يتّسعُ البؤبؤان في العيون بغية الشعور بضوء بعيد في الظلمة الداكنة. هيردر، هو الآخر، يعتقد أنّ الفكر محكومٌ بقيود الجسد، وأنّ اللغة هي أداة مزاجية وتعبيرية قبل أن تكون - ببساطة - أداة تواصلية، وأنّ تغيّراً يسيراً يطرأ على الفسيولوجيا البشرية كفيلٌ - كما يدّعي هيردر - بتحويل مصير كوكب الأرض من حالٍ إلى حال. بالنسبة إلى برك فإنّ اللغة - أيضاً - هي مسألة فعل أدائي عوضاً عن أن تكون فعلاً تواصلياً يسعى لنقل الأفكار حسب، وأنها مسألة بلاغيّة أكثر من كونها تقريراً إخبارياً، ونرى رؤية برك هذه معزّزة بالأمثلة الصارخة التي يكشف عنها أسلوبه النثريّ الفخم الذي تشدّ أركانه الإستعارات البرّاقة والإيماءات المسرحيّة.

في سياق تصويره للغة باعتبارها أمـراً وثيق الصلة بفعالياتنا الإجتماعيّة والحسّية يكون هيردر قد حقّق سبقاً في الأفكار التي جاء بها كلّ من نيتشه وفيتغنشتاين لاحقاً: الكلمات بالنسبة إلى هيردر - وإلى فيتغنشتاين كذلك - لايكونُ لها معنىً إلّا عندما تتناولُ شكلاً عملياً من أشكال الحياة المُعاشة؛ ولهذا السبب بالتحديد باتت اللغة قادرة على منحنا إمكانية التعبير عن عوالم متعدّدة حتّى لو كنّا نعيشُ في الشارع ذاته ولم نبارحه لسنوات طويلة. الكلام المنطوق يمكن إعتباره عضواً وظيفياً يجعلُنا قادرين على التعامل السلس مع متطلّبات البيئة العملية التي تحيطُنا، وكلّ أفكارنا الأخرى الأكثر تجريدية من الأفكار الحسية المباشرة إنّما تنبع من هذا الجذر المتواضع الكامن في المتطلبات العملية التي تفرضها بيئتنا، والعقل الخالص ليس سوى خرافة أسطورية. يُعلي هيردر - شأنه في ذلك شأن برك - مكانة الايمان، والاحساس، والتجربة الحسية المباشرة، والحدس ويضعها في مرتبة تتقدّم على التأمّل العقلانيّ، والحقّ أنّه إمتلك الجرأة الكافية

لنقد أستاذه العظيم كانت الذي قلّل من شأن الدور الذي تلعبه اللغة في عملية الإدراك - كما يرى هيردر -، وكذلك لفشله (المقصود هو كانت، المترجمة) في ترسيخ دور الزمان والمكان في التجربة التي يخوضها الجسد البشريّ، ثم يحاججُ هيردر بأنّ المرء إذا ماأراد إدخال اللغة في النسق الكانتيّ فينبغي جعلها منفتحة على كلّ متغيّرات القوى التي يحفل بها كلّ من التأريخ والثقافة، ولايُبدي هيردر إصطباراً - مثل برك - مع الجهد الذي يتطلّبه تشكيل نسقه الفلسفي برغم أنّ عمله كان أبعد بكثير في آفاقه الطموحة من عمل نظيره الإيرلندي؛ إذ تناولت إهتمامات هيردر طيفاً معرفياً واسعاً يمتدّ من دراسة الهمهمات الخافتة للقرود ويتصاعد ليبلغ هيكل الكون!؛ بل وبلغ به الطموح حداً دفعه للتفكّر بإمكانيّة كتابة تأريخ شامل للعالم.

يُعرَفُ عن هيردر، في حقل اللغة على وجه التخصيص، بأنّه ناصر المبدأ القائل أنّ اللغة والفكر موضوعتان غير قابلتين للفصل - ذلك المبدأ الذي لم يبتدعه هيردر وإن كان ساهم في تطويره إلى حدّ بعيد. إنّ رؤية المدرسة الباختينية (نسبة إلى المنظّر الثقافي باختين، المترجمة) والقائلة بأنّ كلّ الخطاب الإنسانيّ هو نمط من الحواريات، وأنّ الفكر نوعٌ من الخطاب الجوّاني: هذه الخصائص كلّها يمكن معاينتُها على الفور في الأغوار الكثيفة من كتابات هيردر، وربما قد حان الوقت الملائمُ لإثارة بعض الشكوك التي لطالما أثيرت بين موسم وآخر بشأن هذه الموضوعة الأكثر أهمية بالمقارنة مع سواها من الموضوعات الثقافية النظرية: إذا توجّب على المنظّرين الثقافيين قضاء وقت أطول في اللعب مع أطفالهم الصغار أو في المرح مع حيواناتهم الأليفَة، فقد يتسنّى لهؤلاء المنظّرين معرفة أنّ هذه المخلوقات غير القادرة على الكلام هي قادرة على إجتراح شيء يبدو - وعلى نحو غير ملائم ربّما - مرتبطاً بمظهرٍ من مظاهر الفكر: يمكن لكلبٍ مثلاً أن يحزر بأنّ قطّة ما

إذا إستطابت العيش في مكانٍ مرتفع على شجرة قريبة فإنّ الأمر لايخلو من سعي مثمر يعود بالفائدةً لها، مثلما يمكن أن يكون طفلٌ صغير مدركاً بأنّ غياب أمّه ماهو إلّا حادثة وقتية لن تستمرّ طويلاً. نعلم أنّ الكلاب لايمكن أن تكون منتمية لطائفة البروتستانت المعمدانيين وأنّ الأطفال الصغار لايمكن أن يكونوا داروينيين جدُداً، وهذه حقيقة تعود لأنّ هذه الكائنات تفتقد اللغة؛ لذا فإنّ نظاماً إشارياً – من نوع ما – ضروريّ للغاية لإتمام الفعاليات الثقافية المتّسمة بالتعقيد والتَّراكب والتي لاتعتمد إعتماداً حاسماً على الهيكل الجسديّ؛ لكن ليس من الواضح فيما لو كان الطفل الصغير في حاجة لإدراك فحوى الكلمات التالية «سأغطس في نوبة من السعال بقصد تشتيت إنتباه أمّي» من أجل تنفيذ مايعتزم فعله: ثمة نوعٌ من الذكاء العمليّ أو الجسديّ يبدو شغّالاً في هذه المواقف، وينزعُ هذا الذكاء لإنجاز بعض الفعاليات التي يُصرّحُ بها الكائن في أشكالٍ مُدركة من الخطاب.

يرى هيردر – مثل كثيرين إتبعوا ذات بداياته ومضوا في مسلكه الفكري – أنّ اللغة هي العنصر الحاسم في الثقافة البشرية، وبرغم قناعته المؤكّدة في أنّ كلّ اللغات هي هجينيّة بالطبع ومتكوّنة من بقايا وبصمات اللغات الأخرى فهو يرى في وحدة نمط الكلام السائد لدى كلّ أمّة إنعكاساً لوحدة الأمّة ذاتها. يكتب **لودفيغ فيتغنشتاين** لاحقاً في الفقرة ١٩ من كتابه الأشهر (تحقيقات فلسفيّة): «أن تتخيّل لغة يعني أن تتخيّل شكلاً من الحياة»، وبحسب رؤية هيردر فإنّ كلّ لغة توفّرُ صوتاً للرؤية العالمية المميزة التي يختصُّ بها شعب محدّد، وبصرفٍ النظر عن إمكانيّة وجود الكثير من عمليّات التخصيب البينيّة المتداخلة بين الجماعات المتمايزة لغوياً فإنّ الفرادة اللغوية المتميّزة هي مايعلي هيردر من شأنه فوق كلّ الإعتبارات المميزة الأخرى. ثمّة كثرةٌ غنية من الثقافات؛ لكنّ كلّ ثقافةٍ من تلك الثقافات يمكنُ تصويرُها بأفضل

مايمكن إذا ماتعاملنا معها كوحدة متكاملة، أما التعدّدية الداخلية - ضمن الثقافة الواحدة - فأمرٌ غير مستحبّ ولامرغوبٍ فيه. كانت واحدةٌ من الشكاوى التي أبداها هيردر بشأن الإستعمار هي إيغال ذلك الإستعمار في تهجين الخصائص الثقافية النقية للأمة المستعمَرة بعد أن كانت نقية لايشوبها غشّ أو أخلاط غريبة، وإذا ماكان هيردر قد إزدرى الرقّ والعبودية فيعود السبب - جزئياً - لأنّ ذلك الرقّ وتلك العبودية يعملان على قلع الرجال والنساء من جذورهم الأصليّة ويعيدان تثبيتهم في تربة ثقافية أخرى، وتلك بالطبع حالة من التهجين القسريّ الذي قد يتسبّبُ في تآكل تلك الثقافات وإنحلالها. الأممُ هي الوحدات الطبيعية التي تتكوّنُ منها الإنسانيّة، ولمّا كان هيردر يتطلّعُ دوماً إلى تخليق وحدة فيدراليّة بين هذه الوحدات المختلفة فلايمكنُ والحالة هذه عدّهُ شوفينياً ألمانياً، وبرغم عدم إمكانية تفادي الهجرة بين الشعوب المختلفة بالإضافة إلى الميل الطاغي لدعم الدعوات المؤيدة للرؤى العالمية فإنّ هيردر ربّما كان سيتّفقُ مع رؤية تي. إس. إليوت المضمّخة بالروح الكهنوتية الأبويّة التي ترى «يبدو على نحوٍ إجماليّ وعامّ أنّ أفضل الأمور هو أن تمضي الأغلبية العظمى من الكائنات البشريّة عيشها في المكان ذاته الذي وُلِدت فيه» **(47)** (جديرٌ بالملاحظة أنّ إليوت ذاته نشأ في سانت لويس بولاية ميسوري الأمريكية، ثمّ أصبح طالب دراسات عليا في أكسفورد، وسافر كثيراً في القارة الأوربية قبل أن يقضي بقيّة حياته في لندن).

تكون الثقافة في أفضل حالاتها المرتجاة - بالنسبة لهيردر - عندما تتناغم لغتها مع المادة الحيوية التي تنطوي عليها التجربة الشعبية الجمعية، وتلك رؤية سنجد صداها لاحقاً في أعمال **إف**. آر. **ليفز**. تبدأ اللغة حياتها كنوع من الشعر: ناضجة، قوية، متينة البنيان، غنية النكهات؛ ثم تنمو لتصبح مستنزفة ومصابة بفقر الحال كلّما إنحدرت

الحضارة وانتهت إلى خواء مقيم - خواء شبيه بما إنتهت إليه الحالة الفرنسية بعد الثورة الهائجة، وفي هذه الأثناء يعمل الإستعمار على تحويل الظروف المادية لشعبٍ ما، وفي ثنايا فعلته هذه يستلبُ من لغة ذلك الشعب كلّ مادتها الحيوية؛ بل قد يستلبُ من الشعب حتى لغته الأصليّة وهو الأمر الذي يجرّدُ الشعب من تجربته الحياتية ذاتها. يشتكي القائد القومي الإيرلندي توماس ديفيس Thomas Davis بهذا الشأن:

أن تفرضَ لغة أخرى على شعبٍ ما... يعني أن تجعل تأريخ ذلك الشعب نفاية بلا هدف مثلها مثل الأخطاء المقصودة في الترجمة: أن تمحو هويتهم من كلّ الأماكن، وأن تستبدل إشاراتهم الكيفيّة بأسماء صورية أو ذات دلالات تسبغُها أنت عليها، وأن تقطع سلسلة المشاعر الموروثة وتخلق هوّة عميقة بين أفراد الشعب وأسلافهم الغابرين... (48)

اللغة والثقافة تقطّران السيرة الروحانيّة للشعب، وتغدوان عالقتين في هشاشة مميتة إذا ماأصاب الملل والعفن روح المخلّص الحارس الفريد والمؤتمن عليهما (إشارة إلى الشعب، المترجمة).

يعقّبُ هيردر بأنّ ماهو كفيلٌ بالحفاظ على صحّة اللغة في شكلها الأصيل هو حياة عامّة الشعب، ويبدو الأمر كما لو أنّ الطبقات الوسطى والعليا هي القيّمةُ على شأن الحضارة؛ في حين أنّ الطبقات الصانعة للفلكلور هي التي تمثّل الثقافة: إنّ مالايعلمه هؤلاء الفلّاحون أنصاف الجوعى والعاملون المستنزَفون في المصانع هو أنّهم - هم وليس آخرين غيرهم - يشكّلون مخزناً للحكمة التي تستعصي على مفاعيل الزمن، وتأسيساً على هذا الأمر ينبغي على ألمانيا أن تنعطف من راسين وغوته والكلاسيكيّة المحدّثة التي لاطعم لها بإتجاه نقاوة وقوّة وبساطة الفنّ الفلكلوريّ. إنّ عوام الناس Volk هم من سيتكفّلُ بإحياء حضارة طالها الموات في دوائرها العليا، وأنّ الحيويّة البدائية

(الشبيهة بالحيوية الحيوانيّة) للجموع البشرية هي ماسيعيد بعث الحياة في مجتمع قتله السأم والضجر، والثقافة بهذا المعنى ليست سوى نقدٌ داخليّ للحضارة. «ماالذي فعلته المجالس الثقافية والأكاديميات، والمكتبات والمعارض الفنية (الغاليريهات) من أجل تعليم البلد، والناس، والأفراد؟» يتساءل هيردر بـازدراء **(49)**، وصحيحٌ أنّ أغنية فلكلورية ما هي - بالطبع - شيء مصطنع بمثل ماهو عليه الحال مع أوبرا فاغنريّة (صنعها فاغنر Wagner)، وأنّ فكرة الناس Volk ذاتها هي إختراعٌ لمثقفي الطبقات الوسطى؛ لكنّ هيردر كان مقتنعاً تماماً بأنّ فنّ هوميروس وسوفوكليس وشكسبير لطالما تغذّى على الثقافة الشعبية السائدة في عصره، وأنّ هذا المصدر التبادليّ المتواتر للطاقة الإبداعيّة ينبغي الحفاظ عليه في عصره أيضاً (أي عصر هيردر، المترجمة)، وينبغي فعل هذا الأمر كما لو أنّ الثقافة الشعبية تمثّلُ اللاوعي الجمعيّ الذي يستمدُّ منه الفنانون الأفراد مصدر إلهامهم الإبداعيّ.

أسطورة الماضي وأغنيته المؤسّسة على حكاية رمزية هما، إذن، من سينشئُ أساسات المستقبل، وأنّ الأدب البدائي (أي الأصلي الخاص بعوام الشعب، المترجمة) هو ماينبغي أن تُعهد إليه مهمّة بناء الأمة، والفنون، هي الأخرى، ينبغي أن تصبح ظواهر جمعيّة معنيّة بالتداخلات الإجتماعيّة عوضاً عن المتع الغبية العابرة: **ينبغي أن تنقاد الجماليّات لدواعي الاخلاقيّات، والحضارة لمتطلّبات الثقافة، والأعمال المُخلّقة للأفعال الفطرية التلقائية، والكلمة المكتوبة للصوت الحيّ، والطبقات العليا لعامّة الشعب**. يجمعُ مشروع هيردر عدداً من المعانيّ المختلفة للثقافة مع بعضها: الثقافةُ - بوصفها فنوناً - ينبغي أن تتغذّى من الثقافة بوصفها شكلاً مميّزاً من أشكال الحياة (المقصود بذلك حياة الجماهير)؛ وعلى هذا الأساس ينبغي التهليل لمفهوم الثقافة بمعناه الحضاريّ الأشمل. بالنسبة إلى برك يتوجّبُ على السلطة أن

تخطب ودّ ثقافة الشعب؛ أما بالنسبة لهيردر (بعدما بلغ أوج كفاحه الفكريّ) فيتوجّبُ على السلطة أن تنحني وتخلي أماكنها لاجل أن تسود طريقة حياة الشعب، وإذا مـاأراد الشعب طريقة محدّدة في الحياة يرتاحُ إليها ويختارُها بمحض إرادته الحرّة فعلى الدولة حينذ أن تركن بعيداً ولاتتدخّل في خياره.

* * *

قد يبدو قلّةٌ من المفكّرين أكثر إبتعاداً عن رؤية هيردر الشعبوية الرومانتيكية بالمقارنة مع مافعل تي. إس. إليوت ذو الشخصية الموغلة في تقديس الكلاسيكيات الراسخة؛ ولكن بالرغم من ذلك فإنّ إليوت (الذي كان عاشقاً لموسيقى الجاز وصالات العزف) كان مسكوناً بعشق الثقافة الشعبيّة – مثلما فعل نظيره الألمانيّ هيردر –، وقد فعلِ هذا الأمر بطريقته الخاصة التي لاتتقاطعُ مع مايُفترضُ فعله من قبل كلّ نبيلٍ أرستقراطيّ يحترم التقاليد الكلاسيكية العتيدة، ولم يحفل إليوت بالتوسّع الحاصل في الهوّة السياسية الفاصلة بين الثقافة الأرستقراطيّة والثقافة الشعبيّة، ومثلما هو الأمرُ مع برك فإنّ مفردة (الثقافة) بالنسبة لإليوت تشيرُ في المقام الأوّل إلى «اللاوعي الإجتماعيّ»؛ فهي تعني «الطريقة الكلية الشاملة التي يحيا بها شعبٌ ما، من الولادة وحتى اللحد، من الصباح وحتى الليل، بل وحتّى أثناء المنام». **(50)**؛ لكنّ هذه الطريقة الكليّة في عيش الحياة هي ليست بالأمر الذي يمكننا إدراكه بالكامل في يوم ما. الثقافة، كما يعلّق إليوت، «لايمكنُ أن تكون موضع وعينا التام والكامل يوماً ما؛ إذ ثمة دوماً عناصر في الثقافة لايمكن أن نعيها أو نضعها موضع تخطيطنا أو ترتيباتنا المسبّقة والمعدّة جيّداً لأنّ تلك العناصر في الثقافة هي على الدوام الخلفيّة اللاواعية لكلّ تخطيطنا البشريّ». **(51)**. إذا مالجأنا إلى المفردات الهايدغريّة (نسبة إلى هايدغر Heidegger) فإنّ الثقافة تمثّلُ مجموعة الأفكار المسبّقة، أو

التوجيه الفطريّ البدائيّ، الذي نتعامل بواسطته مع العالم والذي يكفل جعل فكرنا وأفعالنا ممكنة في المقام الأوّل؛ لذا ستكون الثقافة دوماً مادة تستعصي على فهمنا الكامل، بالنسبة إلى القاموس اللاكانيّ (نسبة إلى لاكان) فإنّ الثقافة هي المجال الحيويّ لِـ (الآخر) الذي يمكن توقّع رؤية أو إنبثاق آخرين ذوي خصوصية وفرادة فيه.

إنّه لأمرٌ جدير بالملاحظة عندما نشهد الإنعطافة من إدّعاء إليوت بعدم أمكانيّة كون الثقافة معطى يمكنُ وعيه بالكامل نحو التأكيد بأنّ الثقافة شأنٌ يستعصي على التخطيط المسبّق، ويبدو أنّ إليوت يفترضُ بأنّ الثقافة إذا كانت تركيباً قابلاً للوعي به بأيّة درجة كانت فإنّ درجة معقولة من التخطيط الثقافيّ تبدو - بالتأكيد - ممكنة: على سبيل المثال فإنّ الحقيقة التي تؤكّدُ بأننا لايمكن أن نمضي كلّ حياتنا في تمحيص معظم مفترضاتنا الأكثر تجذّراً وعمقاً (لأنّ بعض تلك المفترضات ستشكّلُ هي ذاتها السياق المسلّم به والموثوق بصحّته المطلقة في عملية التمحيص) - هذه الحقيقة لايمكنُ أن تكون مصدّاً أمامنا يمنعُنا من صياغة سياسة للفنون المحلية أو تأسيس منظومة سكك حديدية وطنية، ولكونه محافظاً ومعارضاً لسياسة تدخّل الدولة والهندسة الإجتماعيّة فإنّ إليوت يوظّفُ إزاحة مخادعة هنا من الإدعاءات الفلسفية نحو الإدعاءات السياسية الضمنيّة، وهو إذ يفعل هذا الأمر فإنّه يخاطِرُ بدفع مساره الآيديولوجيّ المعهود في الإتجاه المعاكس عندما يجعلُ الثقافة تبدو ظاهرة مفرطة في تشكلاتها الحتميّة (التي يخلقها الوعي البشريّ، المترجمة). هنا يمكننا التساؤل: إذا كنّا قد تشكّلنا في أدقّ تمظهرات جوهرنا الإنسانيّ بفعل قوى اللاوعي الإجتماعيّ الطاغية في تأثيراتها؛ فبأيّ معنىً يمكنُ أن نكون مسؤولين عن أنفسنا وأفعالنا؟ ومالذي يحدّدُ قيمة إيماننا الدينيّ أو قناعاتنا المخلصة والدفينة؟

ربّما قد يكون أمراً باعثاً على الدهشة إذا ماعرفنا أنّ إليوت، وهو الأنغلو - كاثوليكيّ المحافظ الذي رأى دوماً أنّ الأغلبيّة العظمى من الرجال والنساء غير قادرين على إجتراح الفكر الأصيل، يعلنُ هو ذاته وقوفه القويّ إلى جانب الثقافة الشعبيّة، وتبدو هذه المسألة أقلّ بعثاً للدهشة إذا ماأدرك المرء أنّ الثقافة الشعبيّة - كما يراها إليوت - ليست موزّعة بالتساوي على الأفراد: كلّ المواطنين يساهمون بالتأكيد في شكل الحياة ذاته؛ غير أنّهم سيؤدّون مساهماتهم بأشكال غير متكافئة وبكيفية ملحوظة للجميع، وهكذا فإنّ الثقافة ذاتها ستعيشُها عامّة الناس بطريقة يكتنفها اللاوعي الجمعيّ في الوقت الذي ستُعاشُ بطريقة واعية ذاتياً من قبل الأقليّة: إنّ طائفة صغيرة فحسب من المثقّفين ستطيلُ التفكير والتأمّل في الحقائق الأساسية والجوهرية؛ في حين أنّ الأغلبية العظمى من الرجال والنساء سيمالئون شكلاً من هذه الحقائق من غير معرفةٍ مسبقة منهم بأنّهم يفعلون هذا الأمر، وكلّ ماسيفعلونه هو أنّهم سيعيشون مع هذه الحقائق التي يقتنعون بها بكيفية تلقائية في سلوكهم اليوميّ وأفعالهم التي تتخذ صفة الطقوسية الشعائرية، والحقُّ أنّ عامّة الناس إذا ماأريد لهم العيشُ في ظلّ القيم الروحانيّة وهم غير قادرين على تمثّل تلك القيم ذاتياً والتفكر الدقيق فيها فإنّ هذا الشكل اللاواعي من العيش المتناغم سيبدو أمراً محتوماً ولامفرّ منه، وبالإضافة لما سبق فإنّ المزيد من التحليل المفاهيميّ البارد (من قبل عامة الناس، المترجمة) كفيلٌ بإثارة الفوضى والبلبلة في الولاءات والقناعات الراسخة لدى هؤلاء. الثقافة هي - وربّما سيبعث هذا القول الكثير من الدهشة والإرباك لدى القارئ - أكثر أشكال المعرفة فتنة وسحراً؛ لكنها في الوقت ذاته تمثّلُ مانعرفه ومالسنا في حاجة لأن نعرف بأننا نعرفه!!، وهو أمرٌ شبيه بأن تكون مصاباً بسيولة الدم (الهيموفيليا) من غير أن تعرف هذا الأمر، وبالشاكلة ذاتها يمكن

أن تكون حائزاً لأعلى مراتب الثقافة ومراقيها الرفيعة وأنت جاهلٌ كلياً لهذه الحقيقة؛ لكن ليس ثمة، على كلّ حال، من سؤالٍ جدّي بشأن توسيع رقعة المعرفة الواعية بالقيم لدى الأقليّة وتوسيعها لتشمل الجماهير بكليتها لأنّ «السعي لجعل كلّ فردٍ يتشاركُ ثمرات ذلك الجزء من الثقافة الأكثر تمثلاً من قبل الوعي البشريّ لهو عمليّة إفساد وغشّ وترخيص قيمة ماأنت مزمِعٌ على منحه للآخرين». **(52)**

النظام الإجتماعيّ الذي طاف بعقل إليوت يقوم على نوع من المقاربة المسيحية التي سيلعب فيها المثقفون والطبقات الواعية الأعلى مقاماً في سلّم التراتبية الطبقية دور الكهنوت العلمانيّ الذي ستكون له الغلبة المقبولة بحبّ وطواعيّة على الإيمان الجمعيّ البسيط؛ لكنّ الصحيح ايضاً هو أنّ إليوت وفي الوقت الذي بلغ هذه القناعة المثالية كان الإيمان الدينيّ يخسر معركته مع الجموع البشرية لقرنٍ من الزمان على أقلّ تقدير، وبرغم ذلك فسيكون دوماً من الصعب ترسيخُ أساسات أيّة جماعة بشرية من غير إيمان دينيّ طالما أن ذلك الإيمان هو الأكثر رسوخاً لدى الجماهير وأنّ كلّ الأشكال الثقافية الأخرى تتشاركُها النخبة والجماهيرُ معاً، ويمكن القولُ في هذا الشأن أنّ مايتشاركه الأساقفة والسبّاكون من إيمانٍ سيعوزه العمق الروحانيّ الكافيّ والضروري لشدّ أزر الجماعة البشرية وترسيخِ وجودها. إن (لعبةالكريكت) أو الإعجاب بالفنون العليا ليس مقدّراً لهما – وهما لايستطيعان بالفعل – توفير المادة الرابطة للنظام الإجتماعيّ.

برك، وكما رأينا من قبلُ، يرغبُ في الحفاظ على ثقافة «الأقليّة النخبوية» لكنه مقتنعٌ في الوقت ذاته أنّ هذه الثقافة ينبغي أن تستجيب للمعتقدات الدينيّة للجماهير إذا ماسعت إلى البقاء؛ أما هيردر فقد دعا وبطريقة أكثر حسماً وعنفاً لأن تنثني حضارة الحكّام وتكون مطواعة أمام ثقافة المحكومين. يمثّل إليوت حالة أكثر تعقيداً من الحالتين

السابقتين؛ فهو لايُشيدُ بالثقافة الشعبية ولايرفعُها إلى مصاف أعلى من الثقافة النخبوية؛ بل على العكس هو يبدي قناعة تامة بإنشاء رابطة بين الثقافتين، وهو لم يسعَ أبداً لإستبدال الفنّ الرفيع - والثقافة الرفيعة بعامّة - بالأسطورة والفلكلور بل أراد السماح لذلك الفنّ بأن يتغذّى من تلك المصادر الخصبة الكامنة في الأسطورة والفلكلور الجمعيّ وبما يمكّن الفنّ من إعادة إكتشاف جذوره في اللاوعي الإجتماعيّ، والحقّ أنّ ماقلناه للتوّ لن يكون وصفاً سيئاً لعمل إليوت المسمّى **الأرض الخراب The Waste Land**؛ فهو قطعةٌ من ثقافة الأقلية النخبوية التي - برغم نخبويتها - تستندُ على خلفية من الأساطير والأفكار (الموتيفات) والمشهديات البصرية المُستلّة من اللاوعي الإجتماعيّ الجمعيّ، وربّما هذا هو السبب الكامن وراء رغبة إليوت (وهي رغبة سيجدها الكثيرون سخيفة) في أن يكون قرّاء أعماله شبه متعلّمين! وذلك بسبب الصعوبات الهائلة التي تكتنفُ بها أعماله؛ لذا فإنّ القارئ شبه المتعلّم والمُبرّأ من كلّ التشويشات التي تأتي بها الإنشغالات الفكرية هو الأقدرُ في أن يكون أكثر إستجابة للتضمينات اللاواعية في شعر إليوت. يبدو إليوت غير مكترث نسبياً بمسألة فيما إذا كان قرّاوه واعين بتلميحاته المبهمة شديدةً الغموض طالما بقي واثقاً من أنّ شعرَه يؤثّرُ فيهم بطريقة خفية ويداعب بواطن لاوعيهم الجمعيّ في مستوى مفاهيميّ أقلّ بكثير ممّا يتوقّعه الكثيرون، وقد إدّعى إليوت نفسه أنّه وجد بهجة عظيمة في قراءة دانتي قبل أن يفهم كلمة واحدة من اللغة الإيطاليّة. لطالما صرّح إليوت أنّ المرء ينبغي أن يقرأ (المنتجات الثقافيّة) مستعيناً بجوارحه ونهايات أعصابه وليس بعقله، وهو يشاركُ رؤية برك وهيردر في أنّ التفكير مسألة جسديّة، وأنّ الثقافات النخبوية والشعبية ينبغي الفصل بينها بصرامة عندما يتناولُ المرء المستوى الواعي من التفكير وذلك لأنّ توسيع نطاق

الثقافة النخبوية باتجاه الثقافة الشعبيّة سيتسبّبُ في خلخلة الثقافة النخبوية وتراجعها ثمّ تفككها؛ لكنْ ثمة نوعٌ من مسارٍ شبه واعٍ بين الثقافتين – نمطٌ يمكن فيه لبعض الأنماط الواضحة في ثقافة ماً (مثل المبادئ الدينية على سبيل المثال) أن تتغلغل في اللاوعي الجمعيّ المشترك، وهو الأمر الذي يؤديّ خلسةً في المقابل إلى تشكيل القيم المجتمعية المُضمَرة.

يرفضُ معظمُ المنظّرين الثقافيين الثقافات النخبويّة المفصولة عن زخم الحياة اليومية الجمعية، وهم يصوّرون بطريقة كاريكاتيريّة تلك الثقافات التي يقلّلون شأنها ويزدرون كذلك المراوغة والإنحراف من جانب المُدافعين عنها، ومثل معظم النخبويين الأذكياء فإنّ إليوت يدركُ عدم إمكانيّة بقاء القيم النخبويّة وازدهارها مالم تمدّ جذورها في التربة الإجتماعيّة المتشاركة، وتلك رؤية يتفق فيها إليوت مع الفاشية: يمكن إقامة شكل من التدوير الثابت والمتواتر في الطاقة بين معنيين للثقافة ينطوي الأوّل منهما على عمل الأقليات النخبوية، ويشملِ الثاني معنىً يفيد بكونه الطريقة الكلية الشاملة في الحياة. يجادلُ إليوت بأنّ المستوى الأعلى في الثقافة «ينبغي أن يُنظرَ إليه على أنّه ذو قيمة لذاته وبأنّه يمثّلُ إغناءً للمستويات الثقافية الأدنى في الوقت ذاته، وعلى هذا الأساس سترتقي حركة الثقافة في مسار دائريّ تعمل كلّ طبقة فيه على إغناء ثقافة الطبقات الأخرى». **(53)**، ويواصلُ إليوت تدعيم رؤيته هذه عندما يكتبُ بأنّ «الحفاظ على مستوىً رفيع من الثقافة لايعني فائدة الطبقة المنتجة لتلك الثقافة فحسب بل فائدة المجتمع كوحدة كليّة» **(54)**. الحشود الجماهيرية، من جانبها، وبقولٍ مختصر، ستجتني الفائدة من الثقافة النخبوية من غير أن تدرك الكيفيةَ التي يحصل بها هذا الأمر، وليس من الواضح تماماً كيف يمكن لمستخدمي مزرعة ما أن يجتنوا الفائدة من وراء كون قلّة صغيرة

منهم تتذوّقُ موسيقى **ويبيرن**[I] أو (بالمعنى الأوسع للثقافة) من حقيقة أنّ بعض زملائهم يرسلون أطفالهم الصغار إلى مدارس خاصة تتطلّب الكثير من بذل المال؛ لكنّه أمرٌ باعث على التنوير حقاً إذا ماعلمنا أنّ الإنغمار في مثل هذا الفعاليات ينطوي – وإنْ بمعنى غامض – على روح خيرية إنسانيّة عميقة المحتوى، وبمثل ذلك فإنّ العمل في فعالية ثقافية تشتمل على دراسة تأريخ **تشارلس الأصلع**[II] لهو تخليدٌ – بكيفيّة ما – لذكر الرجال والنساء الّذين ربّما لم يسمعوا به على الإطلاق.

إنّ هذا الإثراء الثقافيّ هو مسارٌ ثنائي الإتجاه طالما أنّ الشاعر والأستاذ الجامعيّ (إشارة إلى إليوت، المترجمة) لن يكونا شخصياتٍ مستوحدة؛ بل يستطيعان الإدّعاء بأدوار مفصلية في الثقافة كتركيبٍ كلّي شامل، ومهمّة الطبقة المثقفة (الإنتلجنسيا) بعد كلّ هذا هي توفير تعبير واضح – بأفضل حدود الإستطاعة – عن العقل الجمعيّ للشعب بدلاً عن التعبير – ببساطة – عن تأمّلاتهم الشخصية المترفّعة. رأى و. ب. **ييتس W. B. Yeats**، على سبيل المثال، أنّ شعره ماهو إلّا صوتُ الأساطير والأشكال البدائية في الخزين الثريّ الذي يحفلُ به تأريخ الفلاحين الايرلنديين، ومثلما أنّ إليوت ليس هو المتكلّم في الأرض الخراب بل هو عقل أوربيّ جمعيّ متعاظم السمات (على حدّ تعبير إليوت) فكذلك يبدو ييتس – ببساطة – وسيطاً (بالمعنى الروحانيّ

I– **أنتون فريدريك فيلهلم فون ويبيرن** (١٨٨٣ – ١٩٤٥): موسيقيّ نمساويّ شهير من مؤسّسي مدرسة فيينا، يعرَفُ بمؤلفاته الممتازة في موسيقى الصالة بالإضافة إلى أوركسترات عديدة. كان التلميذ الأوحد لدى المؤلّف الموسيقي العظيم **آرنولد شوينبرغ**. (المترجمة)

II– **تشارلس الأصلع Charles the Bald** (٨٢٣ – ٨٧٧): هو ملك الإمبراطورية الرومانية المقدّسة للفترة (٨٧٥ – ٨٧٧) بإسم تشارلس الثاني. (المترجمة)

للمفردة) معبّراً عن الحكمة اللازمنيّة[I] العابرة للجماهير. أمّا بالنسبة لمارتن هيدغر فهو يرى – وبطريقة لاتخلو من الصرامة والقوة – أنّ مهمّة الشاعر هي أن يكون لساناً ناطقاً بقدر الأمّة. ثمة العديد من الوظائف الإضافيّة التي ينبغي أن ينهض بها الفنانون وبخاصة في العصر الحداثيّ حيث أجبِرَ الكثير منهم على إختيار العزلة أو المنفى، وسيكون أمراً مُريحاً إذا ماتخيّلنا أنّ هؤلاء يستطيعون الكلام عن شؤون ابعد من محض الحديث المتمركز على ذواتهم فحسب.

يوجد عددٌ غير قليل من المعلّقين ذوي الشأن والّذين يرون أنّ المهمّة المركزيّة للناقد هي الدفاع عن ثقافة الأقلية النخبوية والحفاظ عليها من عدوى ثقافات الجموع (55). يتّخذ إليوت، على كلّ حال، رؤية مخالفة لهؤلاء المُعلّقين وذلك لأنّ الجموع التي يراها في عقله هي جموع الفلاحين المسيحيين الأسطوريين وليست جموع الشغيلة البروليتاريّة التي نراها في الحياة الواقعيّة والتي لاإله لها، ومثل كثيرين من الحداثيين غيره فإنّ مايسعى إليوت لتحقيقه هو مزاوجة النزعة النخبوية مع البدائيّة، وأن (المتحضّر) و(البدائيّ) في الثقافة يجب أن يجترحا حواراً ثنائياً حيوياً بينهما، وأنّ يرتاد العقل المعقّد والمركّب المدرسة جنباً إلى جنب العقل البدائي وغير المهذّب ثقافياً، وبكلمات أخرى فإنّ المثقّف المُهمَل المستبعد والمركون جانباً ينبغي أن يجدَ مكاناً له بين عامّة الشعب. كان إليوت منفياً من بلده الأمّ، والمنفيّون – كما نعلم – هم أكثر عُرضةً لجعل فكرة الجذور الثقافية مشوبة بالمشهديات الرومانتيكيّة، والحقّ أنّ هذا هو أحد الأسباب التي تكشف موقف إليوت المبكّر في مناهضة السامية لأنّه رأى في اليهود

I- اللازمنيّة **timeless**: أي التي تتجاوز محدّدات الزمان وتستعصي على الإضمحلال بفعل التقادم الزمني. (المترجمة)

مثالاً تقليدياً متواتراً للجوّالين في الأرض الذين يمثّلون نموذج المثقف المتشرّد الكاره لواقع حاله الشخصيّ. إستطاع إليوت مثل كثيرين من الحداثيين سواه (يقفز إسم جويس وباوند إلى الذهن على الفور!) إضفاء قدرٍ معقولٍ من العقلنة على تباعده وإنزوائه عن عامّة الشعب من خلال إكتشافه وحدة أسطورية عميقة التجذّر في قلب الحضارة تنهض بها أمة روحانيّة يمكن أن يكون فيها أشخاصٌ مركونون جانباً مثله مثالاً عظيماً للمواطن الصالح والمخلص لشعبه.

* * *

إذا كان ثمّة حالة محافظة في الثقافة تقترنُ مع اللاوعي الإجتماعيّ فثمة نسخةٌ راديكالية (متطرّفة) تقترنُ بها أيضاً، وكلا النسختين – مثلما رأينا من قبلُ – حاضرتان في كتابات بـرك؛ لكنّ النسخة الراديكالية يمكن معاينتُها في كتاب رايموند ويليامز **الثقافة والمجتمع ١٧٨٠ – ١٩٥٠**:

الثقافة، وفي الوقت الذي نعيشها، تبقى في جزء منها غير معروفة وغير مُدرَكة. إنّ تشكيل أية جماعة بشرية هو عملية إستكشافيّة دوماً لأنّ الوعي لايمكن أن يستبق الخلق، وليس ثمّة صيغة جاهزة للتجربة غير المُختبَرَة، وبسبب ذلك فإنّ أيّة جماعة بشرية جيّدة التكوين، وكلّ ثقافة حيّة لن تكتفيا بمحض فسح مكانٍ وحسب بل ستشجّعان كلّ من يمتلكُ القدرة على إغناء الوعي والإرتقاء به، وتلك حاجة جمعية مشتركة..... نحن في حاجة عظمى للتدقيق في أهمية أيّة إضافة، وأيّة قيمة، بكلّ مافي قدرتنا من إستطاعة؛ إذ نحن لانعرفُ ماقد يكون عليه المستقبل ولسنا واثقين من طبيعة العناصر التي قد تكون مصادر إغناءٍ عظمى له. (56)

على خلاف إليوت يربط ويليامز بين اللاوعي الإجتماعيّ وحقيقة كون الثقافة صيرورة في طور الإرتقاء الدائم، وإذا ماكانت الثقافة غير

قابلة للإختزال الكامل إلى فضاء الوعي فذلك يعود جزئياً لكونها صيرورة تأبى الإكتمال، وعلى هذا الأساس فإنّ عنصر اللاوعي المقترن بالثقافة هو - بين عناصر أخرى عديدة - نتيجة للسمة التأريخية **historicity** المرتبطة بكلّ ثقافة. إنّ المستقبل هو مالانستطيع إلى معرفته سبيلاً وليس - ببساطة - الطبقات التحتيّة المخفيّة في فكرنا المعاصر وأفعالنا المعاصرة؛ ولهذا السبب لايمكننا أن نكون واثقين بشأن أيّ الإرهاصات الثقافية الحالية ستبرهنُ على قدرتها الإثرائية المبشّرة وأيّها ستبلغ نهاية مسدودة، وعلى خلاف هذه المواضعة المتّفق عليها فإنّ إليوت واثقٌ تماماً من القيم التي ينبغي تأكيدها ولايبدو في حاجة لإنتظار المستقبل من أجل التثبّت من صواب خياره. سمة التأصيل التأريخيّ اللصيقة بكلّ ثقافة، إذن، هي سبب بين عدّة أسباب - كما يرى ويليامز - تجعل الثقافة لاتبلغ حدّ الإكتمال؛ لكن ثمّة سبب آخر: إنّ النظام الإجتماعيّ الحديث، وعلى خلاف مجتمع إليوت المتجانس، المتخيّل، الريفيّ في معظمه، هو كما يرى ويليامز ميّالٌ لأن يكون «نسقاً هائل التعقيد من التطوّرات في ميادين متخصّصة ستشكّلُ بمجموعها الكلي هيكل الثقافة؛ لكن ليس بوسع أحد - او أيّة جماعة - ضمن ذلك النسق الثقافيّ أن يشعر بحضوره أو أن يعيه كوحدة كلية». **(57)** . إنّ ماقد يكون أمراً يدركه الوعي بالنسبة للبعض قد لايكون كذلك بالنسبة لآخرين؛ لكنّ هذا الأمر لايشكّل معضلة - كما يرى إليوت - سواءٌ أكنتَ مالك أرض غنياً أو صيّاداً يصطاد من غير إذن؛ أمّا بالنسبة لويليامز فإنّ الأبعاد الواعية واللاواعية في الثقافة ليست متوزّعة بحسب التراتبيات الطبقية بقدر ماهي أوجه متعدّدة للمشروع ذاته.

الثقافة الجمعية بالنسبة إلى إليوت المُحافظ هي شيء يتمّ مشاركته على نطاق واسع؛ في حين أنّها بالنسبة لويليامز الإشتراكيّ هي شيء يتمّ صناعته على نطاق واسع، وتأسيساً على هذه الملاحظة فإنّ فكرة

ويليامز بشأن الثقافة الجمعية المشتركة هي أمرٌ يكتنفه الوعي بكيفيّة أقلّ أو أكثر ممّا لدى إليوت؛ فهي من جانب تنطوي على المشاركة الفعّالة من كلّ أعضاء الجماعة البشريّة، ومن جانب آخر فإنّ ماسينبثق من هذه المساهمة المعقّدة غير المدرَكة لن يكون صياغة يمكن حدسُ مفاعيلها مقدّماً مثلما لن يكون هيكلاً مصنوعاً شفافاً يمكن معاينة تفاصيله بدقّة ووضوح، وإذا كان الإفتقادُ لهذه الشفافية صحيحاً لأبعد الحدود بالنسبة إلى إليوت فهو يصحّ بدرجة أعظم بالنسبة لويليامز؛ إذ كلّما كثرت أعداد الأفراد المنخرطين بفعالية نشيطة في هيكلة الثقافة فستكون نتائج فعالياتهم أقلّ إيفاءً بمتطلّبات الفهم الشامل كوحدة كلية. يمكننا أن نغادر ذكر ويليامز مع كلمته الأخيرة بشأن موضوعة الثقافة:

يتوجّبُ علينا تخطيط مايمكنُ تخطيطه تبعاً لإرادتنا الجمعية المشتركة؛ غير أنّ التأكيد على فكرة الثقافة يكون تأكيداً صائباً عندما لاينفكّ يذكّرُنا بأنّ الثقافة، في جوهرها، أمرٌ يستعصي على التخطيط المسبّق. ينبغي أن نصون وسائل الحياة، والوسائل الخاصة بالحفاظ على سلامة الجماعة البشرية؛ أمّا موضوعة الحياة المُعاشة بتأثير هذه الوسائل فهي شيء لانستطيعُ معرفته أو تدبيج قولٍ بشأنه.(58)

* * *

نظرنا حتّى هذا الحدّ من دراستنا في عدد من الموضوعات المندرجة في نظرية الثقافة. يمكن للثقافة أن تكونَ نموذجاً (موديلاً) لكيفيّة العيش، أو شكلاً من أشكال التشكّل الذاتي أو الإدراك الذاتي، أو ثمرة نتاج النخبة الأقليّة، أو شكل الحياة التي يعيشها عامّة الشعب، أو نقد للحاضر، أو صورة متخيّلة عن المستقبل. بالنسبة لمؤلّف يعمل في الحقل الثقافيّ وقضى حياته المهنيّة كلّها وهو يرى كيف تتقارب تلك الموضوعات الثقافيّة جميعها مع بعض سيكون من الممكن - بل الضروريّ أيضاً - الإنعطاف لدراسة ملخّص عن فكر أوسكار وايلد.

هوامش الفصل الثالث

اللاوعي الإجتماعيّ

The Social Unconscious

1. Thomas W. Copeland (ed.), *The Correspondence of Edmund Burke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), vol. 8, p. 378.

2. Quoted by Luke Gibbons, *Edmund Burke and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 121.

3. R. B. McDowell (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Clarendon Press, 1991), vol. 9, p. 644.

4. Quoted by Gibbons, Edmund Burke and Ireland, p. 124.

5. Ibid., p. 629.

6. Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 1982), p. 88.

7. Edmund Burke, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke,* ed. F. W. Rafferty

(London: Oxford University Press, 1906 – 7), vol. 2, p. 184.

8. Ibid., p. 260.

9. McDowell (ed.), *Writings and Speeches of Edmund Burke,* vol. 9, p. 247.

10. *Works and Correspondence of the Right Honourable Edmund Burke* (London: Francis and John Rivington, 1852), vol. 5, p. 528.

11. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* in *Select Works of Edmund Burke,* ed. Francis Canavan (Indianapolis: Liberty Fund, 1999), vol. 2, p. 194.

12. Quoted by Gibbons, *Edmund Burke and Ireland,* p. 121.

13. Ibid., p. 175.

14. Ibid.

15. Frederick G. Whelan, *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996), p. 5.

16. Quoted by Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody* (London: Sinclair Stevenson, 1992), p. 311.

17. Quoted by Gibbons, *Edmund Burke and Ireland,* p. 175.

18. Edmund Burke, *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (London: George Bell and Sons, 1890), vol. 6, p. 465.

19. P. J. Marshall (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Clarendon Press, 1981), vol. 5, p. 402.

20. Quoted by O'Brien, *The Great Melody,* p. 324.

21. Paul Langford (ed.), *Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Oxford University Press, 1981), vol. 2, p. 320.

22. Isaac Kramnick (ed.), *The Portable Burke* (Harmondsworth: Penguin, 1999), p. 520.

23. Burke, *Reflections on the Revolution in France,* p. 172.

24. Ibid., p. 170.

25. Ibid., pp. 152 – 3.

26. Ibid., p. 93.

27. Ibid., p. 192.

28. Ibid., p. 122.

29. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man,* ed. and trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), p. 37.

30. McDowell (ed.), *Writings and Speeches,* vol. 9, p. 479.

31. See Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful,* ed. J. T. Boulton (London: Routledge, 1958).

32. Ibid., p. 159.

33. David Hume, *Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1960), p. 556.

34. McDowell (ed.), *Writings and Speeches of Burke*, vol. 9, p. 614.

35. I have discussed this tradition more fully in my *Culture and the Death of God* (London: Yale University Press, 2014), ch. 6.

36. See A. Gillies, *Herder* (Oxford: Blackwell, 1945), p. 13.

37. Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), p. 79.

38. Quoted by Sonia Sikka, *Herder on Humanity and Cultural Difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 17.

39. F. M. Barnard (ed.), *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 200.

40. J. G. Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, ed. and trans. Ioannis Evrigenis and David Pellerin

(Indianapolis: Hackett, 2004), p. 100 (translation slightly modified).

41. For a judicious treatment of the subject, see Sonia Sikka's excellent study *Herder on Humanity and Cultural Difference*, ch. 4. See also John H. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

42. Barnard (ed.), *J. G. Herder,* p. 187.

43. Quoted by Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p. 146.

44. Zammito, *Kant, Herder,* p. 333.

45. Quoted by Sikka, *Herder on Humanity,* p. 84.

46. See Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Blackwell, 1990), ch. 1.

47. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber & Faber, 1948), p. 52.

48. T. W. Rolleston (ed.), *Thomas Davis: Selections from His Poetry and Prose* (Dublin: Talbot Press, 1920), p. 172.

49. Barnard (ed.), J. G. Herder, *p. 203.*

50. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture, p. 31.*

51. Ibid., p. 94.

52. Ibid., pp. 106 – 7.

53. Ibid., p. 37.

54. Ibid., p. 35.

55. For a useful account of this tradition, see Francis Mulhern, *Culture/Metaculture* (London: Routledge, 2000).

56. Raymond Williams, *Culture and Society 1780 – 1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 334.

57. Ibid., p. 238.

58. Ibid., p. 335.

الفصل الرابع

رسولٌ للثقافة

أوسكار وايلد Oscar Wilde، مثل مواطنه الإيرلنديّ إدموند برك، تلقّى تعليمه في كلية ترينيتي (الثالوث الأقدس) بجامعة كامبردج، ثمّ أكمله في دبلن واستقرّ أخيراً في لندن العاصمة حيث كانت له صولات وجولات مثيرة فيها. كان الرجلان مسكونيْن كثيراً بفكرة الفنّ: برك، كما رأينا في فقرات سابقة، كان مؤلّف مقالة مهمّة حول علم الجمال (الجماليات) نحى فيها منحى تناول فيه العديد من المعضلات السياسية الخطيرة؛ أمّا وايلد فقد كان متذوقاً جمالياً متوهّجاً وجّه تكريسه الخالص نحو الفنّ بذاته ولذاته (من غير حمولات سياسية، المترجمة) كما سنرى بالتفصيل في وقت لاحق، وعكس تكريسه الفنّي الخالص - بين أشياء أخرى - نمطاً غير معهود من الراديكالية السياسية. يمكن القول، وبتخمين عددي بسيط ومتحفّظ، أنّ كلاً من الرجلين عاش حياة مزدوجة: كان برك أحد سياسيّ وستمنستر ذائعي الصيت، وكان قد أخفى في خضمّ حياته السياسية الحافلة في إنكلترا الكثير من توجّهاته الإيرلندية الشغوفة وأبقاها سرّاً مكنوناً؛ فقد كانت لدى عائلة برك في إيرلندا إرتباطات كاثوليكية عميقة الجذور تسبّبت في نشوء حساسية مقلقة لديه، وهذا أمرٌ يمكن تفهّمه بالتأكيد، والحقّ أنّ قريباً بعيداً لبرك، وهو قسّ كاثوليكي، كان قد شنِق وقطّعت أوصاله

من قبل البريطانيين الذين إعتبروه متمرّداً سياسياً، وبالتأكيد ستكون هذه الحادثة ونظائرها المماثلة غير مناسبة للتناول ضمن الاحاديث التي إعتاد برك تجاذبها مع رفقائه في المقاهي اللندنية. أمّا وايلد، على الجانب الآخر، فكان عضواً مبرّزاً في المجتمع وسادومياً (إشارة إلى مثليته الجنسية، المترجمة) في الوقت ذاته، محسوباً على الطبقة العليا ومهضوم الحقوق معاً، مواطناً محترماً ومستأجراً للصبيان مدفوعي الثمن الذين يقضي معهم نزواته الجنسية، إنساناً لايتورّع في تناول أطايب الطعام ولبس أفخر الثياب في وقت لم يكفّ فيه عن تأكيد وصفه بكونه إشتراكياً مخلصاً وعنيداً؛ بل أنّ إسمه ذاته يقرن بين (أوسكار) ذي الجذور الإيرلندية العميقة و(وايلد) الإنكليزيّ المتشرّب بالتقاليد الإنكليزية حدّ النخاع، وقد عمل هذا الإقتران المدهش على الربط بين بطلٍ إيرلنديّ أسطوري مع عالم الطبقة الوسطى الإنكليزية التي إعتادت العيش في غرف ضيقة، وإذا كان وايلد قد أتيحت له الفرصة للإلتقاء بِـ (ليدي براكنيلز[I]) فقد تحرّك بسهولة فائقة بين حلقات الثوريين المتمرّدين، واعتبر ثوريين من أمثال (ويليام موريس) و(بيتر كروبوتكين) من خُلصّ أصدقائه الأقربين.

كان برك ووايلد كلاهما أستاذين متمرّسين في فنون البلاغة، ولطالما شهدت لهما حماستهما النثرية بالأستاذية الأسطورية في ميدان الكتابة الإبداعيّة، وبالإضافة لذلك فقد كانا مهاجرين إيرلنديين إنتهى بهما الحال في إنكلترا وهما يعضّان اليد التي أطعمتهما بعد جوع. تشارك الإثنان كذلك خصيصة متفرّدة تكمن في نفورهما الطاغي

I- ليدي براكنيلز **Lady Bracknells**: شخصيّة تخييلية، وهي أمّ غويندولين فيرفاكس في مسرحيّة وايلد الشهيرة (أهمية أن تكون جاداً The Importance of Being Earnest) التي ألّفها عام ١٨٩٥، وتمثّل تجسيداً شاملاً للشخصية الأرستقراطية في العصر الفكتوريّ. (المترجمة)

من الإستعمار البريطانيّ؛ ومع أنّ برك لم يكن عدائياً تجاه النزعة الإستعمارية بمثل ماكان وايلد فقد أبدى تضامناً واضحاً مع المتمرّدين المناهضين للإستعمار البريطانيّ في كلّ من إيرلندا وأمريكا على نحو ماأسلفنا سابقاً. أمّا وايلد فقد سخر من جانبه بالطبقات العليا الإنكليزية التي حشر نفسه بينها حتى لو كان محسوباً في الدرجة الخامسة فيها!، وكانت كوميدياه المسرحيّة التي تفيض بروح الإشراق تقليديّة بما لايدع مجالاً للشكّ لكنّها لعبت – وإن كان بطريقة سريّة – دوراً تحريضياً هدّاماً للمواضعات الطبقية السائدة. كان وايلد إشتراكياً وجمهورياً إيرلندياً، وإبناً لأمّ كانت داعية نسوية ذائعة الصيت ومتمرّدة وطنيّة؛ أما أبوه فكان أستاذاً ومناضلاً وطنياً إيرلندياً متميّزاً آمن بضرورة أن تحكم إيرلندا الجزر البريطانيّة وليس العكس كما حصل آنذاك. وقع الإثنان (أي برك ووايلد) ضحية للغطرسة البريطانية تجاه رعاياها من مواطني المستعمرات البريطانية؛ فقد تعرّض برك للسخرية بسبب أصوله الإيرلندية، ونال وايلد عقوبة بالسجن بسبب إدعاءاته المتكرّرة بشأن تحدّره من نسب إنكليزيّ أرستقراطيّ النشأة، وصار موضع سخرية عارمة من قبل الأرستقراطيين الإنكليز الذين طالبوه بالتناغم والإنسجام مع الشبّان المثليين الأجانب مجهولي النسب بدل إدّعاء الإنتماء لسلالة أرستقراطية عتيدة.

شعر الرجلان بتعاطف عظيم مع الفقراء والمحرومين، وربّما شعرا بنفسيهما مثالاً أكثر وضوحاً لهؤلاء المنبوذين؛ فقد إعتقدا أنّ الكاتب الإيرلنديّ المهجّر إلى لندن هو عُرضةٌ لكلّ الإساءات العنصرية، وهو مثالٌ أكثر تبياناً للسيئات العنصرية ممّا يلاقيه نظيره المهجّر العامل في تشييد الطرقات أو في إدامة السكك الحديدية، وعلى الرغم من أنّ وايلد تخلّى مرّة عن كنزته الصوفيّة لأجل أحد المتسوّلين عند جسر لندن لكن تبقى الحقيقة الساطعة هي أنّ كلّ المهاجرين الإيرلنديين إلى

بريطانيا إنّما دُفعوا دفعاً للهجرة خارج حدود أرضهم الأصلية بسبب الإفقار المزمن الذي لازمهم فيها، وهو إفقارٌ ماديّ في حالة بنّاء الطرقات، وثقافيّ في حالة الكتّاب (من أمثال برك ووايلد). يرى **في. إس. نايبول V. S. Naipaul** في عبارة شهيرة تنسّبُ إليه أنّ المهاجرين من الصنف الثاني (أي المهاجرين بسبب الإفقار الثقافيّ) هم أناسٌ مقلّدون يسعون لإقتفاء أثر التقاليد النبيلة البريطانية وتمثّلها قدر ماأمكنهم ذلك (وايلد، على سبيل المثال، كان حريصاً على التخلّي عن حذاء البروغ Brogue الإيرلندي عندما مكث في أكسفورد) في الوقت ذاته الذي كانوا فيه، وعلى نحوٍ صريح أو مضمَر، مُعارضين لنظرة تلك التقاليد للعالم. تبنّى المفكّران مواقف متباينةً بشأن الدور الهيكليّ الذي تنهض به الرواية في الوجود الإجتماعيّ: تقمّص وايلد في لندن شخصيّة أفتُرِض وجود علاقة نسب لها مع مهاجرين إيرلنديين سابقين إلى لندن، وكان هؤلاء المهاجرون السابقون (من بينهم **أوليفر غولدسمث وبريندان بيهان**) ذوي مواهب أدبية واضحة موقوفة للسخرية المرّة من المؤسسة الإنكليزية؛ غير أنّ ساخراً أدبياً إيرلندياً آخر هو **جورج برناردشو** حذّر وايلد من أنّ لعب دورٍ كهذا لايخلو من مخاطر جسيمة، وأنّ على المرء أن يكون دوماً شديد الحذر من الذهاب بعيداً في لعب أدوار أكبر كثيراً من حدود إستطاعته لئلّا يطيح به أبناء جلدته ذاتهم؛ لكنّ التعقّل لم يكن فضيلة واضحة لدى وايلد في يوم من الأيّام!، وقد حصل بالفعل قبل خمسة أعوام من سقوطه المدوّي أن طارد الإنكليز قائداً وطنيّاً أنغلو - إيرلنديّاً يدعى (**تشارلس ستيوارت بارنل**) بدعوى فضيحة خاصة بممارساته الجنسية مع نساء وليس بسبب ممارسات جنسية مثلية (إشارة إلى وايلد، المترجمة)، وأجبروه في نهاية الأمر إلى الإنزواء في قعر خواء سياسيّ تسبّب في موته مكسور القلب بعد سنة وحسب من تلك المطاردة الفضائحية.

لقي كلّ من وايلد وبارنل تودّداً وملاطفة وإعجاباً في بداية الأمر من جانب الإنكليز، ثمّ سرعان ماتمّ صرف النظر عنهما ودفعهما للإنزواء في أركان باردة مهجورة بدعوى إقدامهما على أفعال غير أخلاقية تشيع الفحشاء المجتمعية؛ لكنّ مافشل مضطهدو وايلد في إدراكه هو أنّ وايلد إذا كان منخرطاً في أفعال المثلية الجنسية فذلك لكونه وجد في الفعل الجنسي الثنائي بين رجل وإمرأة - إلى جانب أشياء كثيرة أخرى - ممارسات روتينيّة صلدة (كليشيهات) لاتطاق بالنسبة له، وحقيقة الأمر أنّ وايلد كان نوعاً من الأفراد الذين يفضّلون الظهور بمظهر الحمقى أمام النظام القضائي الإنكليزيّ عوضاً عن أن يكون ضحية لنمط حياتيّ مقولب (إشارة إلى العلاقة الجنسية الثنائية الشائعة بين رجل وإمرأة، المترجمة)، وقد كانت حياة وايلد بأكملها سلسلة من ممارساتٍ طويلة من الأفعال غير الطبيعية.

تحدّر وايلد من مدينة كان مهاجر دبلنيّ آخر هو **جيمس جويس** يلفظها على الشاكلة التالية (دوبلن Doublin)، وكان كلّ شيء تقريباً فيه ثنائياً، مكتنفاً بالغموض، ومنقسماً، حتى أنّ وايلد ذاته بدا أقرب إلى «شخصين يفكّران في الوقت ذاته» وبالكيفية التي يصفها جويس في روايته **يقظة فينيغان Finnigan's Wake**، وقد صرّح وايلد أنّ الحقيقة في الفنّ هي أمرٌ يصحّ هو ونقيضه معاً، ويصحّ قول الشيء ذاته بالنسبة لمهنته الكتابية المشرقة والمأزومة التي كانت أقرب لموهبة أصيبت بآفة مهلكة. يبدو الإنقسام الذاتيّ واضحاً بأجلى إمارات الوضوح في ذلك المخلوق المسمّى **دوريان غراي Dorian Gray** الذي جادت به المخيّلة الوايلديّة - ذلك المخلوق الذي تختفي تحت مظهره الليّن الهادئ كتلة متقيّحة ظلّت سرّاً مرعباً مخفياً عن الآخرين؛ أمّا مسرحية وايلد الذائعة الصيت بين أعماله الأخرى، **أهمية أن تكون جاداً The Importance of Being Earnest**،

فهي - كلّها - تتمحور على موضوعات الشفرات السريّة، والهويات المنقسمة، والأصول الباهتة غير المقطوع بصحتها، وهكذا يضافُ وهمٌ فوق آخر على نحو يجعل المرء يُصابُ بشكوك طاغية حول الكيفية التي يميّز بها بين الحقيقة والخيالات الكاذبة، وقد حصل أثناء عرض المسرحيّة في منطقة غرب لندن[I] أن هاج جمهور النظّارة بسبب ظرافة المسرحية وموضوعاتها المتوهّجة، وفي الوقت ذاته كان البوليس على وشك وضع يده على رقبة وايلد المؤلّف (إشارة إلى نيّة البوليس وقف عرض المسرحية، المترجمة)؛ لكنّ العرض كان قد بدأ ولم يكن ممكناً إيقافه.

وُلِد وايلد في عائلة أنغلو - إيرلندية بروتستانتية تنتمي لجماعة منبوذة مستأصلة كان أفرادها منفيين داخل بلادهم إيرلندا ومُهمّشين بالنسبة إلى سائر البريطانيين كذلك، والحقّ أن مهنة وايلد وكتاباته تتفقُ مع إنحداره الطبقيّ الذي شهد تهاوي، ومن ثمّ أفول، أصوله الأنغلو - إيرلندية، ولم تكن كنيسة إيرلندا التي يدين لها أسلاف وايلد بالولاء قد تأسّست بعدُ عندما كان وايلد لايزال صبياً يافعاً، وصار بمستطاع النفور الشعبيّ من أسلاف وايلد أن يحوز القوة اللازمة التي لم تخفت جذوتها يوماً طيلة حياة وايلد، وتطابق العار الذي لحق بوايلد - وموته كذلك - مع إنعطافة القرن التاسع عشر[II] مع قانون الأراضي الذي عُدّ ثورة فوقية غير مسبوقة من قبل السلطات البريطانيّة حرمت بموجبها النبلاء الأنغلو - إيرلنديين من ملكياتهم العقارية الخاصة بالأرض، وفي مقابل سلبها منهم راحت توزّعها بين مستأجري أراضي هؤلاء النبلاء!، ومثل حال جاك

I- هي منطقة (West End) المعروفة غرب لندن والتي تعدّ المكان الرئيسي للترفيه والتبضّع في المدينة. (المترجمة)

II- توفّي وايلد في ٣٠ نوفمبر (تشرين ثانٍ) عام ١٩٠٠. (المترجمة)

وورثينغ Jack Worthing في مسرحية (أهميّة أن تكون جاداً) فقد شارف أصل وايلد نهاية المأساوية المحتومة وبات واضحاً بما لايقبل أيّ شكّ أنّ وايلد ولِد في سلالة عائلية محتضرة، وعكست هويته المتشظّية صورة شعبٍ لايستطيع إجتراح قولٍ جازم بشأن ماهيّته وأصوله، ومثل حالَ الأنغلو - إيرلنديين المتهتّكين الذين توجّب عليهم الخنوع والسكينة فإنّ أسلوب حياة وايلد المتهتّكة وغير المبالية بدت كأنها تختزن كارثة مقبلة في ثناياها، وبدا المشهد وكأنّ وايلد يتهكّم على المؤسسة الإنكليزيّة ويستحثها لإخراج أسوأ مافي جعبتها من سوء وفظاظة، ومن جانبها لم تتوانَ تلك المؤسسة عن إرتداء قفازاتها الثقيلة إستعداداً لمعركة ضارية غير متكافئة. إذا مابدا وايلد قد إستطاب الغزل مع الموت وتلقّي سهام الشهادة في جسده (مثلما فعل من قبلُ القدّيس سيباستيان الأثير إلى قلب وايلد) فلعلّ السبب في ذلك - بين أسباب أخرى - هو أنّ وايلد الذوّاقة للجماليات تملّكته غواية الموت المفعم بالنقاوة المتوهّجة وملكت عليه لبّه، وفي نهاية الأمر باتت جريمة وايلد هي ذكاؤه المفرط الذي دفعه للتأكيد على أهمية أن لايكون المرء جادّاً، وأن يكون مسرفاً ومتهتّكاً بلا خجل أو مواربة.

إنطلق وايلد - مثل كثيرين من المهاجرين الأدبيين إلى السواحل البريطانيّة - في مهمّة إعادة إكتشاف ذاته، وأن يكون إنكليزياً أكثر من الإنكليز أنفسهم، وأن يفرط في تقليد مضيفيه الإنكليز بقدر ماكان يخدعهم في قرارة نفسه. ليس من اليسير الإدّعاء الحاسم فيما إذا تقليد وايلد يُحسَبُ في عداد الإطراء على الأنكليز أم في عداد المحاكاة الساخرة بشأن تقاليدهم، وربّما كانت المحاكاة الساخرة لوايلد الشكل الأكثر تعبيراً عن الإطراء الذي أراده بحقّهم: كانت عبارات وايلد الحكيمة المفعمة بالبصيرة أشبه بمقولات فطنة

حصيفة سرعان ماتنحرفُ عن مقصدها في إنعطافة موجعة ومفاجئة تتركُ أثراً في المقابل مثل وخزة خفيفة - لكن خبيثة! - تأتي المرء في مؤخّرته!!، وكان أسلوب وايلد هو الإرتكان إلى مدوّنة تقليدية من حكمة الطبقة الوسطى الإنكليزية ثمّ الولوغ في كشف نقابِها وإزاحة الأستار عنها وبكيفيّة تقلب عاليها سافلاً وتعيث فيها تمزيقاً ومداورة ذات يمين وذات يسار وبما يحافظُ على شكلها ويقلب المحتوى المرتجى منها بطريقة مقصودة في الإيذاء والسخرية، ومن أمثلة ذلك القول «كلّ الشعر السيئ إنّما ينبعُ من شعور متخم بالأصالة» أو «الشيء الوحيد الذي يعرفه المرء حقاً بشأن الطبيعةً البشرية هو أنّها تتغيّر تغيّراً مستديماً». إعتمد وايلد فساد الطبع ذاته الذي وسم الإستعماريين من حيث رغبته الجامحة في تسليط الضوء على خصلة أخلاقيّة او عُرف من الأعراف السائدة ثم لم يكن يهدأ له بالٌ إلّا بعد أن ينازعِ تلكَ الخصلة ويعارضها في نوبة هستيرية مثل رجل لاينفكّ يحكّ جلده حتى يدميه، وتمحورت موهبة وايلد الكلية الأقرب إلى الغريزة العنيدة في الإرتجال والتجريب اللّذين أراد لهما دفعه لمراتب مجتمعية عليا وهو في حومة شقّ مساره الأدبي نحو الأمام، وكان بين إنحرافاته العديدة عن السلوكيات المعتادة هو طموحه الظاهريّ ليغدو كاتباً مشهوداً له بين كتّاب ليسوا ذوي حظوة كبيرة وشأن عظيم، وإذا ماكان وايلد شديد التقتير في ذكر عبارة تؤكّد توقه ليكون كاتباً «أصيلاً» فيعود ذلك الأمر - جزئياً - لإدراكه التام بالحالة التي قد تبدو فيها إيرلندا مثل قطعة أدبية ساخرة فقيرة أو نموذجاً سيّئ التقليد والصنعة بالمقارنة مع الصانعين ذوي السمعة العالمية الطاغية (إشارة إلى البريطانيين، المترجمة)، وكان هذا الأمر - إلى جانب أمور أخرى عديدة - هو ماألهم وايلد لكي يفيض بألقه المشرق على مواطنيه الأصلاء حاثاً إياهم على الإنغماس

في تقاليدهم الأصيلة ونشر أعرافهم ومعتقداتهم بمهارة أعلى ممّا يحوزونه هم أنفسهم من مهارات متاحة حتى لو تطلّب الأمر الكشف عن بعض سيئاتهم وسخافاهم مثلما هي في الواقع ومن غير تضليل. إنّ الحقيقة الكامنة في إمكانية إستعارة الأعراف والتقاليد بيسر وبساطة – من قبل آخرين، المترجمة – لهي دليلٌ حيّ يستلزم الإعتراف بأنّ تلك الأعراف والتقاليد ليست على تلك الدرجة من الأصالة التي قد تظهر بها للآخرين.

إذا كان وايلد مُقلّداً عظيم المهارة فذلك يعود في بعض أسبابه لأنه حمل اعتقاداً شكوكياً بشأن كامل فكرة الهوية الثابتة والمحسومة؛ وعلى هذا الأساس لن يكون مدعاة للدهشة إذا ماتعاملت سلالات كاملة من الأنغلو – إيرلنديين الموسومين بالسمة الإيرلندية كزائدة فائضة مع موضوعة الذاتية باعتبارها موضوعة وقتية عابرة ومولّدة للإشكاليات: الذات بالنسبة لوايلد – وكذلك بالنسبة لنظيره الإيرلندي **ويليام بتلر ييتس** – كانت قناعاً، مادة مساعدة على التخييل، وضعية عابرة سريعة الزوال، أو أداءً مسرحياً متكلّفاً، والمقاربة الأفضل التي يمكن سلوكها لبلوغ الحقيقة بشأن الذات هي تهذيب إحساس ساخر متجذّر لدى المرء حول زيفه الذاتي. إنّ شعباً واقعاً تحت نير الإستعمار هو أقلّ قدرة على إستثارة فكرة الإستمرارية غير المثلومة لهويته الذاتية فيه بالمقارنة مع قرينتها لدى مُستعمريه، وقد كان بالفعل ثمة القليل جداً ممّا يمكن خلعُ صفات الإستقرارية أو الإستمرارية عليه في تأريخ المحرومين البؤساء بموطن وايلد، ولكونه مقلّداً راسخاً في حرفته فقد كان لدى وايلد إيمانٌ عنيد بما أسماه لينين مرة (سطوة واقع المظاهر)؛ لذا فإنّ الذات

الخانعة والذليلة التي نالت العقاب والمتمثّلة في **De Profundis** [I] هي ببساطة واحدة من تمثّلات الحالة الدراميّة التي إنطوت عليها شخصية وايلد الميالة للتقليد والتظاهر بعلوّ النسب ونبالة السلالة. إذا كانت حياة المجتمع الإنكليزي الموصوف بالرقيّ والرفعة قد أغوت وايلد فذلك لأنّ تلك الحياة أتاحت له العربدة والمجون في قلب الإحتفاليات الإجتماعية المبهرجة البعيدة عن ملامسة الواقع والتي تحفل بشخصيات خاوية ضئيلة تستوطنها الخيبة، وفي العالم الماكر المتخم بالسلوكيات الفاقعة صدمت الأجواء المخملية السائدة في مايفير[II] وتشيلسي وايلد مثلما فعلت أعمال الفنّ أفاعيلها فيه من قبل، أمّا إذا كان وايلد مولعاً بالأطفال ورواية أقاصيص على مسامعهم هي أكثر وقعاً سياسياً ممّا بدت عليه فذلك أمرٌ سيكون مفهوماً - جزئياً على الأقلّ - إذا ماعلمنا أنّ براءة الأطفال أتاحت لوايلد الهروب من إثمه الشخصيّ المتأصّل، وبالإضافة لذلك فليس للأطفال بعدُ مركزٌ صلب تشكّلت حوله ذواتهم.

لم يكن واجب الإيرلنديين مقتصراً على شحن الماشية إلى البريطانيين عبر البحر فحسب بل توجّب عليهم أيضاً كتابة معظم المسرحيات

I- **De Profundis**: مفردة لاتينية تعني (من الأعماق)، وهي عنوان رسالة كتبها أوسكار وايلد عام ١٨٩٧ إلى اللورد ألفريد دوغلاس خلال سجن وايلد في ريدينغ. خلال النصف الأول من الرسالة يروي وايلد علاقتهما (الفاحشة) السابقة ونمط الحياة الباذخة الذي عاشه والذي أدى في النهاية إلى الحكم على وايلد بعدم الإحتشام وسجنه. وجّه وايلد اتهامات للورد ألفريد بسبب غروره، ولنفسه كذلك بسبب ضعفه وموافقته على تلك الرغبات. أما في النصف الثاني من الرسالة يصوّر وايلد تطوره الروحي في السجن ويضع نفسه في موضع يسوع المسيح الذي صوّره باعتباره فناناً رومانسياً مستوحداً. (المترجمة)

II- مايفير **Mayfair**: حيّ يقع غرب العاصمة لندن قرب منطقة الهايدبارك، ويعتبرُ من أرقى الأحياء فيها. (المترجمة)

الكوميدية بقصد الترفيه عن البريطانيين، وساهم في ذلك كُتّاب من **غولدسمث وشيريدان حتى وايلد وبرنارد شو وسينغ وبيكيت** – هؤلاء الكتّاب المنتمون / اللامنتمون الممثّلون لجوهر الإنتلجنسيا الإيرلندية والذين أتيح لهم بفعل مكانتهم تمثّل التقاليد البريطانية الإجتماعية – والمسرحية بخاصة –؛ ولكن بسبب تحدّرهم من جزيرة تحت حكم (جون بول[I]) فهم لاينفكون يلقون نظرة تهكمية مثقلة بالسخرية والإزدراء على وضعهم المتّسم باللامعقوليّة والخفّة وعدم التجذّر في الأرض الثقافية، وقد إعتمدوا في ذلك وسائل ماكان فهمها أو إدراكها من قبل الكُتّاب البريطانيين الذين ولِدوا ونشأوا في الجزيرة البريطانية. إنّ الأمر أيسرُ دوماً – بالتأكيد – علَى اللامنتمين عندما يوجّهون بؤرة الإهتمام نحو حقيقة راسخة في واقع النسيج الإجتماعيّ، وهم في هذا الأمر إنّما ينزعون صفة الإعتياد والتوافق الطبيعي التام عن أشياء لطالما إعتبرها كتّاب البلد أموراً طبيعية تلقائية مسلّماً بها ومفروغاً من صحتها؛ وتأسيساً على هذا فإنّ الصراع المحتدم بين تينك الرؤيتين يمكن أن تبرهن حيويتها الفائقة وكونها مصدراً ملهماً لنوع فريد من الملهاة.

كان وايلد واحداً من الكُتّاب الإيرلنديين الّذين وطأت أقدامهم الشواطئ البريطانية وهم لايحملون سوى القليل في جعابهم باستثناء فصاحتهم الأدبية العظيمة التي راحت تسعى لإصطياد أيّة فرصة متاحة؛ لذا فإنّ ماحفظته ذاكرتنا بشأن وايلد في خاتمة الأمر ليس سوى كلام

I– جون بول **John Bull**: رمز تشخيصي وطني للمملكة المتحدة بعامة ولإنكلترا على وجه التخصيص، ويظهر عادةً في الرسوم المتحرّكة ذات المداليل السياسية وسواها من الأعمال الغرافيكية. تظهر هذه الشخصية في العادة بهيئة شخص ممتلئ، قصير القامة، متوسط العمر، مرِح ومبتهج، مسكون بالرموز الوطنية الإنكليزية، يعتمر قبّعة إنكليزية كلاسيكية طويلة وحذاءً مميزاً كلاسيكياً. (المترجمة)

مسترسل شبيه بسخريات وهّاجة تتقافز تباعاً الواحدة في أثر الأخرى مثل نزيف لاينقطع من الفكاهة الظريفة، وقد جنت بريطانيا أعظم الأرباح من الخبرة البلاغية المطعّمة بفصاحة نادرة لدى الكتّاب الإيرلنديين جميعاً إبتداءً من برك ثمّ شيريدان وإدوارد كارسون، ولم ينته الأمر مع وايلد، وبلغ هذا الأمر مبلغاً غير مسبوق عندما وظّف المجلس القضائي المكلّف برفع قضية جنائية ضد وايلد موهبة الرجل في إجتناء فوائد للمجلس ذاته!. الكلمات بذاتها لاتكلّف شيئاً في نهاية المطاف، والسخرية الظريفة والفنتازيا والثراء اللفظي والبلاغيّ كانت كلّها أموراً أتاها هؤلاء الكتّاب الموهوبون ولم يكن بمستطاعها التأثير بأيّ شكل من الأشكال في سطوة الوجود الإستعماري الطاغي، وقد فعل هؤلاء الكتّاب مافعلوا رغم علمهم بلاجدوى محاولاتهم في زعزعة أساسات الإستعمار البريطانيّ لأنّهم أدركوا أنّ الأفراد المتحدّرين من مستعمرة شهدت بأمّ أعينها شبه دمار كامل للغتها الأصلية هم أكثر توفّراً على حساسية مميزة فريدة النوع تجاه الكلمة ومفاعيلها العظيمة المؤثرة بالمقارنة مع هؤلاء الّذين يتعاملون مع لغتهم الأصلية كحدث عارض بديهي ومسلّم به (إشارة إلي البريطانيين هنا، المترجمة)؛ ولما كانت اللغة التي يكتب بها هؤلاء الكتّاب ليست بالضبط لغتهم الأصلية فهم يميلون لإعتماد مقاربة مع تلك اللغة تنطوي على وعي ذاتي أكثر دقة وحساسية من هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم مُسوّرين بأسوار هذه اللغة وماكثين داخل جدرانها الصلدة، ويمكن للوعي الذاتي الأكثر تمرّساً وامتداداً أن ينغمس بسهولة في تجريب مقاربات حداثية غير مسبوقة: أشار جيمس جويس مرّة أنّ الإيرلنديين كانوا عرضة للشجب والإستهجان إذا ماأرادوا التعبير عن أنفسهم بلغة ليست لغتهم الأصلية (1)؛ ولكن لهذا السبب ذاته يمكن لهؤلاء الكتّاب إعادة إكتشاف تلك اللغة وإضفاء مسحة من الإشراق

والبلاغة الإحتفائية عليها وعلى نحو سيجد المؤلّفون الإنكليز مشقّة هائلة في الإتيان بمثله، وهنا يمكن القَول أنّ كون المرء هامشياً بالنسبة إلى لغة وثقافة ما هو أمرٌ يعني أيضاً كون المرء أكثر تحرّراً وطلاقة (بالمقارنة مع المتحدّثين الأصلاء بتلك اللغة) من الوقوع في براثن سطوة القواعد والمواضعات الحاكمة لتلك اللغة؛ الأمر الذين يجعلهم أقلّ شعوراً بالعجز وقلّة الحيلة من نظرائهم االمؤلّفين الأصلاء، وهذا هو أحد الأسباب - بين أسباب عدّة - الذي جعل إيرلندا، منذ ييتس وحتى بيكيت، بلاداً مضيافة إحتضنت الحداثة بأكثر ممّا فعلت أيّة منطقة أخرى في سائر الجزر البريطانية. الحداثة الأدبية من جانبها هي - بين أشياء أخرى عديدة سواها - هي الحالة التي تغدو فيها اللغة قادرة على إمتلاك وعي جديد بقدراتها الذاتية، وتلك الحالة هي في العادة معهودة ومألوفة بقدر كبير عند هؤلاء الكُتّاب الّذين يضطرّون للتعامل مع شكلين من أشكال التعامل اللغوي؛ لذا فإنّ من العسير للغاية تخيّلِ إمكانيّة أن تُكتَبَ رواية **يقظة فينيغان** في بلدة هامبستد البريطانية (بدلاً من دبلن الإيرلندية، المترجمة).

لأحد يستطيع العيش بالثقافة وحدها؛ غير أنّ وايلد كان قريباً من تحقيق هذا النمط من العيش بالمقارنة مع نظرائه من الكُتّاب المُعاصرين. كان وايلد نصيراً متحمّساً لنظرية (الفنّ لذاته)؛ لكنّ هذه الرؤية لم تكن لتعني أبداً بالنسبة له الهرب من الحياة والإنزواء في كهف الفنّ وإنّما كانت تعني - وعلى العكس من الرؤية السابقة - الإنعطاف بحياة المرء وجعلها عملاً من أعمال الفن - أي بعبارة أخرى إضفاء لمسة جمالية على كلّ موجودات الوجود اليومي لحياة المرء. إنّ العيش في عالم يزخر بالجماليات لم يعنِ بالنسبة لوايلد محض إتخاذ وضعيات أنيقة عند المشي أو الحديث، أو إرتداء بدلة مضبوطة القياسات إلى حدّ التفاصيل الدقيقة؛ بل عنى ذلك العيش بالنسبة له

إدراك القدرات الإبداعية الكامنة لدى المرء وعلى نحو حرّ وكامل بقدر حدود الإستطاعة الممكنة والمُتاحة، وعلى هذا يمكن إعتبارُ وايلد، وبإختصار شديد، واحداً من آخر الورثة المخلصين للمثال الهيليني (اليوناني) بشأن النزعة الإنسانية الرومانتيكيّة، والفنّ بموجب تلك النزعة الإنسانيّة هو نموذجٌ أوّلي لكيفيّة العيش وليس بديلاً عن العيش ذاته. إنّ مثل هذا الإدراك الذاتيّ (الذي أوضحناه فيما سبق) ليس متفقاً مع الأخلاق فحسب بل كان نمطاً من الأخلاقيات التي تتقاطعُ من النزعة الأخلاقية المظهرية الكئيبة التي ترسّخت جذورها لدى الإنكليز وباتت موضع سخرية لاتخفى - كما أوضح برناردشو بطريقته الظريفة - من قبل الكتّاب الإيرلنديين الذين وجدوها باعثة على الحيرة بطريقة لايمكن مقاومة تأثيراتها. إنّ رجلاً مثل وايلد وجد موت نيل[I] الصغيرة في رواية ديكنز مسألة تدعو للبهجة هو ذاته الذي لم يركن كثيراً لمتطلبات الثقافة الرفيعة ذات المواصفات الأرنولدية (إشارة إلى **ماثيو آرنولد**، المترجمة). المجتمع الإيرلندي، وإلى حدّ كبير، هو مجتمعٌ لايركن للمواضعات الأخلاقية بصورة لايمكن إخفاؤها أو التضليل بشأنها، وتلك حقيقة لابدّ أن تكون مؤثّرة بطريقة مؤذية في حال الأقليّة ذات الميراث البروتستانتيّ، وبهذا المعنى فإنّ إيرلندا تختلف إختلافاً شاملاً عن أمريكا الأكثر جدية بشأن الأخلاقيات التقليدية المعبّر عنها بنبرة عالية وباليد الموضوعة على القلب[II]، وليست العلاقات التأريخيّة بين الأمّتين (الأمريكية والإيرلندية) بقادرة على إخفاء ومحو تلك الإختلافات العميقة.

I- نيل **Nell**: إشارة إلى نيل ترينت Nell Trent وجدّها اللذين كانا يديران متجراً لندنياً لبيع تحف قديمة في رواية ديكنز المعروفة (متجر الفضول القديم The Old Curiosity Shop). (المترجمة)

II- إشارة إلى التقليد المتّبع لدى الأمريكان عند عزف السلام الأمريكيّ. (المترجمة)

كان وايلد التحفة الفنية الأرقى التي صنعها وايلد نفسه، كان الرجل الذي قضى معظم عمره وهو ينحت تمثاله ويزيده فتنة وكمالاً. كان وايلد مفتوناً بحيازة الأعمال الفنية، وقضى شطراً كبيراً من عمره يطوّر أدواته الفنية ويعظّم صورته الشخصية وهو متلبّسٌ بتكريس دينيّ يسعى لتحقيق ذاته، وقد جاء هذا الأمر – جزئياً – بسبب كون وايلد من طلّاب المتعة (هيدونياً Hedonist) لايخجل من خصلته هذه؛ لكن ثمّة سبب آخر يعود لمعرفته المؤكّدة بالحالة الباثولوجية (المرضيّة) الواسعة النطاق التي يمكن أن تنطوي عليها عبادة إنكار الذات المطلق والتضحية بالذات (في سبيل مبادئ عليا مزعومة، المترجمة) التي سادت في العصر الفكتوري. قد يكون ثمّة ماهو فاسدٌ بشأن الترفّع العقليّ الإنكليزي المزعوم؛ فقد أدرك وايلد (مثلما فعل وليام بليك قبله) بأنّ الإيثارية الخالصة قد تكون الوجه الآخر المكتنف بالمشاعر الرقيقة للأنانية، وكتب في كتابه الموسوم **روح الإنسان في ظلّ الإشتراكية The Soul of Man Under Socialism** عن (الرياء السقيم بشأن الواجب) و(الرياء المكتنف بالمتعة بشأن التضحية بالذات) **(2)** وهو مدرِكٌ تماماً أنّ معظم ضحايا هذا الهراء كانوا من النساء (عمل وايلد محرّراً في مجلّة نسوية). حافظت السيدة غويندولين، إحدى شخصيات مسرحية وايلد **أهمية ان تكون جادّاً**، على قناعتها الراسخة بأنّ المنزل هو المكان المناسب للزوج، ومتى ماأظهر الزوج تقصيراً في واجباته المنزلية فإنّه يغدو حينها مُخنّثاً بطريقة مؤلمة، وقد إزدرى وايلد النمط الفريسيّ (المُرائي) من الأخلاقيات الذي يؤمن أنّ الفعل لايكون متّسماً بالفضيلة مالم يتقاطع مع القناعات الجمعية السائدة، وهو الأمر الذي حسبه وايلد خصلة سادية مضمرة تدفع الذات إلى الإنزواء بدل أن تطلب التمدّن والإرتقاء والتحضّر. وسط هذا المناخ الأخلاقيّ المدّعي بالتهذيب المفرط وجدت فردانية وايلد المتفتّحة مجالاً لتكون أقرب لسياساتٍ

أخلاقياتية بذاتها، وفي خضمّ مسعى وايلد اللحوح لتأكيد ذاته الكارهة للأخلاقيات السائدة فقد جلب لفسه الغضب والإستياء من جانب نظام إجتماعي بالغ كثيراً في تأجيل مسرّاته الموعودة واستولت عليه الكآبةً وأصابه الفزع المرعب لرؤية شخصٍ رفض الإنخراط في هذا العقاب المجتمعي الذاتيّ عديم الجدوى.

أدرك وايلد كم كان محظوظاً إذ أتيح لعصبة محظوظة (هو أحد أفرادها) تشكيل أنفسهم بكلّ الحرية التي أرادوهًا؛ ولكنّه برغم ذلك كم أنّ حظوظه الطيبة في هذا الشأن قد تؤشّرُ ملامح مستقبلٍ قد يكون مستطاعاً فيه لأغلبية الناس أن يفعلوا مثل مافعله هو قبل عقودٍ خلت، وفي مفارقة شائنة غريبة على التصديق أضحى فعله الذاتيّ الفضائحيّ منتجاً لعالم من اليوتوبيا الخلّاقة؛ فهذا الشاب الممثّل للصورة النمطية للإيرلنديّ الضعيف العاجز والذي لم يرغب يوماً في حياة الإجهاد الجسديّ الشاق سيصبحُ عمّا قريب أحد الأرستقراطيين الإنكليز العاطلين عن العمل مثلما سيكون الناقد الإشتراكيّ للعمل الشاق في الوقت ذاته، وهذه هي موضوعة عمله المهمّ **روح الإنسان في ظلّ الإشتراكية** الذي تطلّع فيه قدماً إلى مستقبلٍ يغدو فيه العمل البدنيّ مُمَكنناً mechanised بالكامل وحيث يمكّن حينئذ للرجال والنساء الحصول على حريتهم الكاملة المفتقَدَة والإنصراف لتثقيف أنفسهم وجعلها أكثر تحضّراً وكياسة. إنّ هدف الإشتراكية في نهاية المطاف هو بلوغ الفردانية الكاملة، وإذا لم يكن هذا القول قد صرّح به ماركس بهذه الدرجة من الوضوح فإنّه (أي القول) يبقى قريباً إلى حدّ كبير من فكر ماركس وقناعاته المؤكّدة: كان ماركس مسكوناً بإحساسٍ رومانتيكيّ بشأن ثراء الحيوات الفرديّة وتنوّعها، وآمن بأنّ الحيًاة في ظلّ الإشتراكية هو الأمر الوحيد الذي يستطيع إطلاق هذا الغنى الروحي الفردانيّ وإطلاقه إلى حيث النماء والتقدّم، وتطلّع

ماركس قدماً نحو مادعاه «إمكانيّة التحقّق المطلقة والتوظيف الكامل للقدرات الإبداعية..... مع التقدّم المصاحب لكلّ الطاقات البشرية باعتبارها غاية في ذاتها» **(3)**، كما كتب في مؤلّفه الأشهر **رأس المال Capital** «إنّ تفتّح الطاقات البشريّة باعتبارها غاية في ذاتها يتطلّبُ تقصير يوم العمل» **(4)**.

الإشتراكية، بإختصار، شأن يتعلّقُ بالفراغ والمتعة وخلوّ البال وليس العمل؛ ففي الوقت الذي سعى فيه وليام موريس (ومعه حركة الفنون والحِرَف) لتحويل العمل إلى نوع من الفنّ فإنّ كلاً من ماركس وايلد كانَ يشعرُ بالرضى التام لأتمتةً العمل بحيث يجد الرجال والنساءُ الوقت الكافي للعملِ الحيويّ الأكثر أهمية والخاص بإرتقائهم الذاتيّ الذي قد يثبتُ لاحقاً أنّه عملٌ شاق لايقلّ في مشقّته عن أقسى أشكال العمل البدنيّ المجهِد. يتحدّث وايلد مستعيراً مفردات تذكّرُ بالكاتب **جون راسكين John ruskin** الذي عمل معه عندما كان لايزال طالباً في أكسفورد، ويكتب عن «أسفه لأنّ المجتمع (آنذاك، المترجمة) كان مُصمّماً على أساس إجبار المرء على المكوث في خانق ضيّق لايستطيع معه الإرتقاء الحرّ وتطوير كلّ تلك المواهب العجيبة المدهشة والباعثة على الغبطة والحبيسة داخله، وهو الأمر الذي يجعلُ المرء يفتقد المتعَ الحقيقية وبهجة العيش»**(5)** . سيبقى العمل في ظلّ الإشتراكية، بكلّ تأكيد، هو أساس الوجود الإجتماعيّ؛ غير أنّ الإنتاج الماديّ سيوجّهُ في معظمه من اجل الإرتقاء بالثقافة، والثقافة ذاتها (بالمعنى الذي يفيد التحقيق الحرّ للذات) ستحقّقُ قدراً معيّناً لايمكن نكرانه من الإستقلالية الثمينة عن الإنتاج الماديّ ذاته؛ وستكون المعادلة الحاكمة كالتالي: كلّما تعاظم الفائض الإقتصاديّ الذي يستطيع المرء تحقيقه فسيكون أكثر قدرة على التحرّر من عبء الكدح الشاق، ومثل دورة علاجية ناجحة في العلاج النفسيّ فإنّ

الإقتصاد يوجد من غير أن يكون له دورٌ في تكريس النتائج لصالح أطرافٍ دون الناس ذاتهم. آمن كلٌ من ماركس ووايلد في خلق الظروف الماديةً التي قد نكون في ظلّها أقلّ عبوديّة وإعتماداً على كلّ ماهو ماديّ صرف، وبالنسبة لنا كبشر فلكي نستطيع الإفلات من حمّى الهوس بكلّ مايمتّ للشأن الاقتصادي بصلة فإنّ ثورة إقتصادية ستكون هي الأمر الأساسيّ المُعوّل عليه لتحقيق ذلك، ووحدها الإشتراكية تستطيع بعث الراحة فينا وتخليصنا من عبء هذا الهمّ الثقيل المتمركز حول حالة هوسية أحادية المنحى ناجمة عن كون العيش في ظلّ الرأسمالية يفرضُ نمطاً من الرغبة في مراكمة المقتنيات الماديّة وبكيفية مفتوحة النهايات لن تبلغ منتهاها أبداً. يدفعنا منطق السوق - نحن، مواطني هذا العصر - إلى العمل الشاق بصورة لاتقلّ مشقّة عن عمل أسلافنا في العصر الحجريّ المتأخّر، وتوظّفُ التقنية لتعظيم الإستغلال وليس لكبح جماحه وإزالته من الوجود. كان وايلد مدركاً كم كانت رؤيته ستبدو يوتوبية رثّة مكتوفة الأيدي بالنسبة لهؤلاء الذين شعر أسلافهم بشعور وايلد ذاته في العجز وقلّة الحيلة أزاء الحملات الداعية لوضع نهاية لعمالة الطفل أو تجارة الرقيق، وأشار وايلد في هذا الشأن أنّ أيّ تغيّر جذريّ في الحالة الراهنة كان محتوماً أن يبدو أمراً غير واقعيّ في نظر هؤلاء الذين تشكّلت إحساساتهم بقدراتهم الذاتية الممكنة في ظلّ تلك الحالة التي قيّدت إرادتهم بأغلال لافكاك منها وحجّمت طاقتهم على الخيال الخلّاق. أشار وايلد كذلك أنّ عالماً لايحتوي على اليوتوبيا فيه ليس عالماً خليقاً حتى بعبء إلقاء محض نظرة خاطفة عليه؛ فهو عالمٌ بائس مسكون بالرثاثة إلى أبعد الحدود.

يحاججُ وايلد في عمله **روح الإنسان في ظلّ الإشتراكية** بأنّ الملكية الفردية لاتتّفق بشكلٍ ودّي مع الفردانيّة الحقّة، وينبغي التخلّص من تلك الملكية الفرديةً الممثّلة بأوضح مايكون في مصالح الأغنياء

الكبار، ويدّعي وايلد في عمله أيضاً أنّ الكثير من الفقراء غير مكتفين، ومتمرّدون أشدّاء، ولايُبدون روح الطاعة والخضوع، وهم محقّون في هذا تماماً، ويضيفُ أنّ مثيري الشغب ومهيّجي العواطف الشعبوية من الطفيليين السياسيين هم من يرون بذور عدم الرضا لدى الفقراء المعدومين وهو الأمر الذي يجعل تلك البذور في غاية الأهمية لهم فيروحون ينفخون اللهب في نار التمرّد المستعرة ويروّجون قناعات على شاكلة: الروح الإيثارية (لدى الفقراء، المترجمة) هي التي تقف عائقاً أمام إجتثاث الفقر، الإصلاح الإجتماعيّ قصير النظر، ينبغي إعادة الإعتبار إلى العائلة التي تفككت وديست قيمها المقدّسة، الإرتقاء التأريخي لايحصل إلّا من خلال الثورة والهيجان الشعبي. إنّ من العسير توقّع أنّ عبارات مثل هذه هي ماأراد سماعه الدوقات ووزراء التشكيلة الحكومية الذين أعلوا شأن الكاتب المسرحيّ الإشكاليّ وعدّوه بمرتبة الليث الجسور في عالم الكتابة اللندنيّ، وربّما كانوا من وقتٍ لآخر - مثل وايلد ذاته - غير واثقين من مدى الجدّية التي إعتزم وايلد ان يبدو عليها في كتاباته، ويبقى التمييز بين الجدّية المفرطة والتفاؤل الظريف واحداً بين أمور متضادة كثيرة لم يسعَ وايلد إلى نزع النقاب عنها.

لكن برغم كلّ ماقيل أعلاه، إذا كان (روح الإنسان في ظلّ الإشتراكية) عملاً صنعه رجل إشتراكيّ الهوى فإنّه في الوقت ذاته نتاجٌ لرجلٍ نخبويّ أصيل تسري دماء النخبوية في عروقه ويزدري العامّة ويعلن في شبه أمثولة مكتوبة بأسلوب هيردر أنّ «الشعب يرتشي ويرتكب الأعمال الوحشية»**(6)** ، وبطريقة إعتيادية وغير متكلّفة يمضي وايلد في تأكيد فكرتين أساسيتين بهذا الشأن: بعيداً عن خلع ثوب مثالي رفيع على الجماهير فإنّ وايلد، وعلى العكس تماماً، يصوّرُ تلك الجماهير ككتلة بشرية تفتقد الثقافة والحضارة، وهو لاينفكّ

ينصح الفنّان بنكران هؤلاء وغضّ الطرف عنهم. إنّ التمييز بين النخبوية والإشتراكية هو في واقع الحال تمييز بين الحاضر والمستقبل، ومنطق وايلد هنا يبدو قاسياً لكنه دقيق تماماً؛ إذ طالما أنّ جلود الرجال والنساء قد إخشوشنت تحت مفاعيل حياة الفقر والشقاء فليس بمستطاعهم إظهارُ إستجابة طيبة نحو الثقافة، والفنّ لديهم يقترن في العادة بإبداء ردة فعل حمقاء وحسب، وعلى هذا الأساس فإنّ الفنّ يخاطر بخسران قيمته الحقيقية إذا ماعُرِض لهؤلاء - تلك القيمة التي تستبطنُ نمطاً مستقبلياً لن يكون فيه مجالٌ لأيّ من ضروب الفقر والكدح والشقاء التي نشهدها في وقتنا الراهن؛ بل على العكس ستكون المعادلة آنذاك على الشكل التالي: أينما ساد الفنّ ستسود الإنسانيّة كذلك، وحينها - وحينها فحسب وليس في أحيان سواها - سيُتاحُ لهؤلاء المطحونين في وقتنا الحاضر بفعل الظروف المادية غير المؤاتية أن يزدهروا كأفراد أحرار؛ ولكن ستنتج مفارقة غريبة حينها ومفادُها كلّما قلّ إنشغال الفنّ بالمعضلات الإجتماعيّة السائدة فسيغدو أكثر توغّلاً في المماحكات السياسية، وليس أمامه سوى إلتزام الصمت المطبق بشأن تلك المعضلات والتبرّؤ من النزعتين الواقعية والطبيعية، وأنّ ذلك يمكن أن يأتي بخير عظيم للإنسانيّة. تكمن التخريجة وراء هذا الأمر في أنّ الفنّ إذا إبتغى تحقيق إنعطافة تبعدهُ عن الإنشغالات ذات المحتوى الإجتماعيّ والسياسيّ فإنّ هذا يعني بالضرورة إعلاء شأن إستقلالية الشكل الخالص (عن المتبنّيات الإجتماعية والسياسية، المترجمة)؛ ولمّا كانت تلك الإستقلالية مسألة قرارٍ ذاتيّ حرّ فهي في نهاية الأمر شأن أخلاقيّ وسياسيّ مثلما هي موضوعة جماليّة، وذلك أمرٌ مبشّرٌ ونذيرٌ بمملكة الحرية المستقبلية التي ستعيشُ وسط بيئة محكومة باعتبارات الضرورة القاسية بل الرهيبة في بعض الأحيان.

يبدو تمييز وايلد بين الحاضر والمستقبل مغالياً في النبرة الإطلاقية

المتمادية لكنّه تميز وجد رضىً عميقاً وملائماً لإحتياجات وايلد ذاته؛ فقد عنى الأمر بالنسبة له الإستمرارية في إستمراء التساهل اللذيذ والرخاوة المنعشة في العيش بطراوة الحاضر ولذائذه غالية الثمن وفي الوقت ذاته تصوير أفعاله على أنها دلالة حيّة مبشّرة بالمستقبل الإشتراكيّ الموعود؛ ولكن حتى لو فعل هذا فثمة قدرٌ من الواقعية الصلبة في رؤيته للثقافة بأنها أقربُ إلى ماركس من شيللر أو رسكين. وايلد، مثل ماركس، يلقي بالاً عظيماً للظروف المادية التي يتوجّب الإرتقاء بها لدى أعظم عدد ممكن من الناس ليكونوا أرواحاً حرّة، وقد لقيت هذه الموضوعة إهتماماً عظيماً لأنّ الثقافة تُفهَمُ في العادة بأنّها ضديد الوفرة المادية، ونادراً ماصيغت هذه الموضوعة بطريقة ملائمة ودقيقة معاً: إنّه أمر صحيح تماماً القول أنّ الثقافة تتسامى على الحاجة المادية وتتجاوز الضرورة المعسرة، وأنّ هذه الأمور هي في جوهر طبيعتنا البشرية كما يصرّحُ الملكُ لير؛ لكنّ الظروف المادية ذاتها هي التي تحدّدُ كم يمكنُ لتلك الأمور أن تكون محتملة ومُعاشة على أرض الواقع. قد يكون أوسكار وايلد نجماً متألّقاً بلغ به الترف والدلال والبهرجة مبلغاً دفعه في عمله المسمّى De Profundis (مرّ شرحه سابقاً، المترجمة) لتصوير نفسه بطريقة جحيمية مكتنفة بالأهوال جاعلاً من ذاته في موضع قريب الشبه بيسوع المسيح؛ لكن لاتزال ثمة حدّة فاتنة في فهمه لتلك الموضوعات - وذاته أيضاً - لم تنقطع يوماً عن إمتلاك القدرة على إدهاشنا ذلك القدر من الإدهاش العجيب الذي لايمكن ردّه إلى محض توقّع المرء باستحالة توفّر ذلك المتسكّع البوهيميّ على تلك النباهة والفطنة.

مع موت وايلد إكتسب مفهوم الثقافة كثرة متعدّدة من المعاني، وإذا ماوجد ذلك المفهوم جلّ قيمته في الحركة الجماليّة التي هام فيها وايلد عشقاً فقد لعبت الثقافة دوراً محورياً كذلك في تعزيز القومية الثورية

التي تماهى معها وايلد ووجد فيها توأمة متجانسة مع ذوقه وطباعه. تطلّعت الثقافة من خلال تكريس عبادة الفنّ من أجل الفنّ ذاته لتكون بمنزلة دين بديل؛ لكنّها كانت في الوقت ذاته معنيّة بإطلاق صرخة الغضب في وجه عالم متغوّل تحوّل نحو شكل جديد من الإنتاج واسع النطاق، وهذه واحدة بين مصادر عديدة للفكْرة الحديثة عن الثقافة، وهو مايمكننا الإنعطاف لتناوله بالدراسة في الفصل القادم.

هوامش الفصل الرابع

رسولٌ للثقافة

An Apostle of Culture

1. Richard Ellmann, *James Joyce* (Oxford: Oxford University Press, 1982), p. 226.

2. Oscar Wilde, 'The Soul of Man Under Socialism', in Terry Eagleton (ed.), *Oscar Wilde: Plays, Prose Writings and Poems* (London:

Everyman, 1991).

3. Karl Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 488.

4. Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), vol. 2, p. 820.

5. Wilde, 'The Soul of Man Under Socialism', in Eagleton (ed.), *Oscar Wilde*, p. 263.

6. Ibid., p. 283.

الفصل الخامس

مِن هيردر إلى هوليوود

المفهوم الحديث للثقافة له مصادر عدّة، والفكرة التي كانت لها الغلبة في أواخر القرن الثامن عشر هي إعتبار الثقافة نقداً لنزعة التصنيع المفرط؛ لكنّ الثقافة حملت تقريعاً أيضاً لفكرة الثورة، وفي الوقت ذاته تقريباً أضحت فكرة الثقافة مفهوماً مفصلياً في لغة القومية الرومانتيكية. عندما حلّ القرن التاسع عشر صارت فكرة الثقافة محتواة في المناظرات العنيفة التي تناولت الإستعمار والأنثروبولوجيا؛ لكنّها خدمت أيضاً كبديلٍ عن القيم الدينية التي راحت تتضاءل شيئاً فشيئاً، أمّا في العقود المبكّرة من بدايات القرن العشرين فقد إزدهرت الثقافة وصارت صناعة رئيسية وجدت طريقها نحو الوعي الجمعيّ بوسائل جديدة غير مسبوقة، وغدت الثقافة في عقود منتصف القرن العشرين عاملاً حيوياً ذا أشكال جديدة في خضمّ الصراع السياسي، وتمخّضت تلك الحالة في عصرنا هذا عن ظاهرة تلبّست لبوس التعدّدية الثقافية وسياسات الهوية (الفردية والمجتمعية، المترجمة). سبق لنا أن ناقشنا فيما سبق معضلة الثقافة والثورة في أعمال إدموند برك، ويمكننا الآن قول بضعة أشياء بشأن هذه الموضوعات المستجدّة.

في عمله المعنون عن التربية الجمالية للإنسان **On The Aesthetic Education of Man** (١٧٩٥) يتحسّر فريدريك شيللر على حالة:

يكون فيها المرء موثوقاً على نحو أبديّ بشظية صغيرة منفردة تربطه بالكلّ، ويستحيل هو نفسه عدماً أقرب لمحض شظية حقيرة، وحيث الصوت الرتيب الناجم عن تدويره لعجلة الزمان يدوّي في أذنيه بلا إنقطاعٍ. لايرتقي ذلك المرء إلى حالة يتناغم فيها مع كينونته البشرية، وبدلاً من وضع ختم الإنسانيّة على طبيعته الشخصية فإنّه يستحيل شيئاً ليس أكثر من بصمة لمهنته أو لمعرفته التخصّصية. (1)

الحضارة في حالة حرب مع الثقافة: تقسيم العمل، تعاظم المعرفة التجريبية، الآليات المعقّدة للدولة الحديثة، التمييز الأكثر صرامة بين الطبقات،،، هذه كلّها عوامل تظافرت في فعل تآمري لتشظية جوهر الطبيعة الإنسانيّة وبكيفية «بات فيها الصراع الكارثيّ المدمّر يُطلقُ قواه المنظّمة بوجه الثقافة المقسّمة». **(2)** . إنّها مرثاة مأساوية لِما يدعى (النقد الثقافي) تلك التي سيصغي المرء لصداها في عصرنا الراهن وهو يتنقّلُ بين تلك الأصداء من ويليام بليك وحتى هيربرت ماركوز. ساهم كلّ من التصنيع المكثّف، والتقنية، والتنافس الطاغي، والسعي وراء تعظيم الأرباح المتحصّلة، والتقسيم المفرط للعمل في إعاقة نموّ القدرات البشرية وتوهين الطاقات الإبداعية. يشتكي **دي. إج. لورنس D. H. Lawrence** من «خطّ الشروع الذي يدفعُ كلّ الطاقة البشرية في مباراة تنافسية تنتهي بالملكية الخالصة وحسب» **(3)**، وقد أعاق حقاً المجتمع الحديث (غير العضويّ) إنسانيتنا الجمعية المشتركة بينما قذفت أنماط الفكر الميكانيكية الشائعة الخيال الإبداعيّ في غياهب المنفى في الوقت الذي ندرِكُ فيه أنّ الخيال هو الأداة المعوّل عليها في تخليق إمكانيات بديلة محتملة لواقعنا الحاضر، وتلك سمة خليقة بجعل تلك القدرة الفريدة للخيال البشريّ قوة سياسية إلى

جانب كونها قوة جمالية كذلك. إنّ ماإنتهينا إليه في وقتنا الحاضر هو أنّ الرؤيوي صاحب الخيال الخلّاق قد تراجع أمام التكنوقراطيّ بعد أن كانت الطبيعة البشرية، في يومٍ مضى وانتهى، تؤلّفُ كلّاً متناغماً، وكان الرجال والنساء يدركون قدُراتهم الخبيئة بوسائل كثيرة يصعب حصرُها؛ أما اليوم فقد صار كلّ الأفراد مُستنزَفين وذوي بعد واحد أحاديّ الرؤية، وهم أقرب للوصف بأنّهم محض شظايا متطايرة من البشرية، وماعادوا سوى وظائف تؤدّى لخدمة النسق الميكانيكيّ العظيم السائد في عالمنا بدل أن يكونوا وكلاء مخلصين نحو ذواتهم وتأريخهم الشخصيّ.

يواصلُ شيللر شكواه وملامته المرّة عندما يكتب «وجدت الأنويّة نسقها الكامل في الحضن الدافئ لأكثر أشكال الحياة الإجتماعية تطوّراً» (4)، وقد حصل بالفعل أن تخلّى النظام الصناعيّ المدعوم بدوافع التنافس والنزعة الإستحواذية عن الروابط التقليدية بين الأفراد، دافعاً كلّ واحدٍ منهم في قعر مكان مستوحدٌ خاصّ به؛ وهكذا بات النسيج المجتمعيّ - بالنتيجة - في محنة عظيمة، وصارت العلاقات الإنسانيّة شبيهة بإلتزامات تعاقدية قريبة من المقاولات بدلاً من كونها علاقات عضوية أصيلة. يعلّق لورنس على هذا الأمر فيكتب «أطاحت حضارتنا - تقريباً - بكامل الجريان الطبيعيّ للتعاطف المُتبادل بين الرجال ونظرائهم الرجال، وبين الرجال والنساء كذلك» (5)، والعقل ذاته إنحلّ إلى نمطٍ آليّ بارد من العقلنة الجرداء التي لاتجيد فعل شيء

سوى حساب مصالحها الخاصة، والطبيعة قد جُرّدت من حيويتها الداخلية وإختُزِلت إلى مادة ميّتة لاتصلح سوى للإستغلال البشريّ. صارت المنفعة لها القيمة العليا فوق حيوات البشر، ولايمكن لهذه المنفعة أن ترى إمكانيّة محتملة في أن يكون شيء ما ذا قيمة في ذاته؛ فالأشياء صارت تمتلك قيمة بقدر ماتكون وسيلة لإنجاز غايةٍ ما،

وليست ثمة إمكانيّة للسماح لأيّ شيء بأن يوجد – ببساطة – من أجل ذاته وحسب، وغدت الأعراف والعواطف الوجدانية التي يراها قانون المنفعة عديمة الجدوى أشياء يجب طرحها جانباً، والعواطف والمعتقدات التي تهدّدُ بتشويه الفهم الموضوعي للعالم (بحسب إشتراطات العقلنة السائدة، المترجمة) توجّب رفضُها وإبعادها عن مشهد الحياة اليومية. بتنا اليوم نتحدّثُ عن ردة الفعل الرومانتيكية (ممثّلة بكتابات شيللر، بليك، رسكين، موريس، لورنس،،، الخ) تجاه الرأسمالية الصناعيّة – تلك الظاهرتان التوأمان في الولادة، وصار المجتمع الصناعيّ مادة للمحاكمة باسم الثقافة التي تعني الوحدة الكلّية المتناغمة للقدرات البشريّة **(6)**.

كان هذا تطوّراً جديداً رغم أنه لم يكن تطوّراً غير مسبوق: الثقافة بالنسبة إلى **جين أوستن**، على سبيل المثال، هي مسألة إرتقاء فرديّ بصورة أساسية، مسألة تهذيب ونبالة وترشيح للصفات بقصد الإرتقاء بالقلّة الثمينة المتبقّية منها؛ ولكن إذا كانت هذه القيم تؤلّف ملامة بالضدّ من الخيلاء، والمصلحة الشخصية الضيقة، والتسلّق الإجتماعي، والزهو العابث غير المعقلن، والجموح الأخلاقي، والإنغماس الشخصي في مراكمة المقتنيات المادية فإنّ لها في الوقت ذاته تأثيراً حاسماً على نوعية الوجود الإجتماعي كوحدة كلية مثلما كان لمفهوم الثقافة (بمعنى الخيال الابداعي) من تأثير في روح كلّ من بليك وكولريدج. بالنسبة لكتّاب بواكير القرن الثامن عشر مثل: جوزيف أندرسون، ريتشارد ستيل، أنتوني آشلي كوبر (الإيرل الثالث لشافتسبري) فإنّ ماسيدعوه الآخرون لاحقاً (ثقافة) عنى (الكياسة والتهذيب المفعم بالرقي) بالنسبة لهم، والكياسة – باعتبارها شكلاً من اشكال التواصل اللطيف الذي يرتقي بالتناغم الاجتماعي – توحّد عرى الخصلتين الأخلاقية والجمالية في المجتمع وعلى نحوٍ مقارب

كثيراً لما تفعله فكرة الثقافة بالنسبة لمفكّرين في عقود لاحقة للقرن الثامن عشر.

كان الزخم وراء فكرة (الكياسة) مدفوعاً بعامل سياسي مثلما كانت السياسة ذاتها وراء الزخم الذي دفع بفكرة الثقافة في عقود لاحقة: إستشعرت إنكلترا بعد عصرها الموغل في المحافظة والتقليد الحاجة إلى تشكيل فضاء جمعي جديد يكون بمثابة قوة معاكسة لسلطة الكنيسة والبلاط، ووسط هذه الحقبة صار مطلوباً تطعيم بعض الفضائل الأرستقراطية التقليدية (النبالة، الدماثة وحسن المعاشرة، الأناقة، الكياسة،،، الخ) في جسم الطبقة الوسطى الحضرية البازغة حديثاً والتي كانت في مسيس الحاجة لإجلاء الركام عنها وتسليط الأضواء ولو على بقعة محدّدة فيها، وبهذه الكيفية صار ممكناً إلتحام الطبقتين الإجتماعيتين معاً ممّا أدّى لتعاظم نفوذ كتلة السلطة الحاكمة. إنّ مايصفه أحد المعلّقين بكونه «حقبة جديدة من المؤسسات الإجتماعية، والعقلانية، والثقافية» **(7)** هو ماإنبثق كنتيجة طبيعية في إنكلترا عند بدايات القرن الثامن عشر بهيئة نوادٍ، ومقاهٍ، وتجمّعات ثقافية، ومطبوعات دورية، وحدائق ومسارح،،، وصارت هذه كلّها المجالات الجديدة لممارسة فعاليات الطبقة الوسطى المتنوّرة. الفلسفة هي الأخرى كان عليها أن تتحرّر من حياة الدراسة في الأديرة والصوامع وتنغمس في ممارسة دورها في المشروع الجديد بإعادة التشكيل الذاتي الأخلاقي والإجتماعي. توجّب كذلك إعادة تعريف العقل واعتباره موضوعة حوارٍ حرّ، متكافئ، منفتح بين رجال ذوي كياسة ولياقة (حوار جنتلمان) حول موضوعاتٍ شتى في الأخلاقيات، والذوق، والأعراف والتقاليد، والتربية الطيّبة، وعلى النحو الذي لاحظه **جوزيف اديسون** وكتب عنه مأثرة شهيرة في مجلّته ذائعة الصيت **Spectator**: «أخرجتُ الفلسفة من جبّ الخزائن

والمكتبات، والمدارس والكلّيات، وجعلتها تنغمس في العيش وسط النوادي والتجمّعات، وعند موائد تناول الشاي، وفي المقاهي». **(8)** الثقافة - بالمعنى الذي تفيده بعض القيم المحفوظة التي لقيت رعاية عظمى من قبلُ - بات عليها أن تتراجع لصالح مفهوم جديد للثقافة يعني نوعاً متشاركاً من عيش الحياة، وكان هذا نوعاً خلّاقاً وطموحاً ومبتكراً من السياسة الثقافية، وكان مؤثّراً بطريقة ملحوظة لايمكن إغفالها في الوقت ذاته.

توارث مؤلّفون أمثال فريدريك شيللر هذا المفهوم الإجتماعي للثقافة ووظّفوه ليكون مصدّاً أزاء الضغوطات السياسية المستجدّة، ورأى شيللر - وصوتُ الرعب المقترن بالثورة الفرنسية يطرق أذنيه بقوة - الحاجة إلى سياسات إجماع بدلاً من سياسات قائمة على الإكراه الغاشم، وأنّ الثقافة (أو الجماليات بعامة) هي الخليقة بتوفير نمط معياريّ لهذه السياسات المتناغمة مع إحتياجات الناس، وقد شارك برك رؤية شيللر وتبنّاها بكاملها. كتاب شيللر **(في التربية الجمالية للإنسان)** هو - بين صفات عديدة أخرى - كناية إستعارية سياسية تؤكّدُ (مثلما يحصل عادة في تأريخ الفلسفة) أنّ العلاقات بين العقل والحواس ليست بعيدة أبـداً عن العلاقات بين الطبقة الحاكمة والجماهير رغم أنّ عامّة الجماهير تشكّل كتلة غوغائية من الإحساسات غير المنضبطة وغير المنظّمة والتي يتوجّبُ صياغتها في قالب ذي شكلٍ محدّد شبيه بأعمال الفنّ العظيم، والثقافة في نهاية الأمرِ هي عمليةً الصيرورة التي من خلال وسائلها يمكن إنجاز أهداف المشروع الإرتقائي بعامة الجماهير وتوفير ملاذ خلاصي لها، وإذا مافشل هذا المشروع، يحذّرُنا شيللر، فإنّ النتيجة الحتمية هو إضطرار الدولة إلى اللجوء للقمع العنيف للمجتمع المدني، وستعمل على «سحق النزعة الفردانية المحرّضة على التفكير الحرّ ووضعها تحت

الأقدام بلا رحمة من أجل الظهور بمظهر الضحية عديم الحيلة أزاء تلك الفردانية». **(9)**، وبهذه الشاكلة يبدو واضحاً كيف يخفي قفّاز الأطفال الذي ترتديه الثقافة قبضة سياسية فولاذية على أهبّة الإستعداد دوماً لعرض عضلاتها المفتولة المخبوءة وراء خطابها الثقافي المتّسم بشيء من اللين والكياسة.

حصل إذن إنزياحٌ من الثقافة باعتبارها كياسة شخصية نحو الثقافة باعتبارها خلاصاً إجتماعياً، وكمن خلف كواليس هذه الإنزياح نضوج مشهد تأريخي للاعب جديد دقّ ناقوس التحذير: عامّة الناس، والطبقة العاملة في القطاع الصناعي على وجه التخصيص. يلاحظ **ماثيو أرنولد** في هذا الشأن أنّ العامل بات «يأتي إلى موقع العمل مع أعداد غفيرة من عمّال مثله، ثمّ ينتظم الجميع في طوابير صارمة التنظيم والدقّة... وهكذا فإنّ الإحساس الفاتن والمؤثر بالنظام الناجز والأمن المنضبط – اللذين لايمكن لمجتمع مثل مجتمعنا العيش أو النموّ بغيرهما – يبدو أحياناً مهدّداً للكيفية التّي نريد العيش بها». **(10)** بدأت الجموع الحضرية بتشكيل التأريخ؛ لكنّ أساتذتهم المنتمين للطبقة الوسطى عرفوا القليل وحسب، وبطريقة توجب الإزدراء، عن شخصياتهم ومشاعرهم الرقيقة، وينبغي والحالة هذه البدء بدراسة تنقيبية في تأريخ إنكلترا غير المستكشف إبتداءً من تلك الحقبة التي تدعى (عصر رواية المجتمع الصناعي) حتى تخليق السوسيولوجيا، ومن بلاغة توماس كارلايل حتى أبحاث فريدريك أنجلز: ماذا لو ثبت أن التأريخ ليس عمل رجال عظماء بل صنيعة قوى إجتماعية عملاقة، مجهولة السمات، سرية وغامضة؟ وماالذي ستؤول إليه حينها ثقافة الرجال العظماء؟ وإذا ماطفق دارسو القرن التاسع عشر الحديث النوستالجي المشبع بالحنين عن الإغريق القدماء وتوازنهم الروحي ومجتمعهم العضوي المفترض فإنّ مردّ ذلك – في جانب

ليس بالضئيل او الهامشي منه - هو المصانع ومناجم الفحم؛ إذ كانت مخاوف هؤلاء تقوم على أساس أنّ جموع الناس إذا كانت عصية على إعتمادت اللياقة والكياسة واكتساب القدرة على التعليم والسلوك الذاتي المنضبط طريقة في الحياة فإنّ أساسات الدولة قد يطالها خطر الزعزعة والتهافت، ومالم تصبح الثقافة طريقة حياة لدى عمّال المرافئ في ليفربول مثلما هي بالفعل لدى رؤساء كليات أكسفورد فإنّ الثقافة (بمعنى الوجود المتخم بالإمتيازات والحظوة الإجتماعية في حياة رؤساء كليات أكسفورد) قد يصيبها الخفوت والموت. يلاحظ المرء في هذا السياق الإفتراض المسبّق بأنّ الثقافة، مثل العقل، قدرة فطرية وتشذيبية متأصلة في المرء، ولم تكن تُرى على هذه الشاكلة من قبل المستقبليين والسرياليين الذين ماكان حالهم في أمر الثقافة ليختلف كثيراً عن حال اليعاقبة الفرنسيين في أمر العقل الذي رأوا فيه محض قوة نافعة للكبح وتعزيز النفوذ والسيطرة.

الثقافة، كما يكتب ماثيو أرنولد «تعلم أنّ لطافة ونور القلّة لايمكن أن يكتمل مالم تمسس تلك الطيبة وذلك النور الكتل البشرية الجامحة غير المتنوّرة». **(11)**. إكتشف مصطلح (الثقافة) ضديداً جديداً له، وكان إسم هذا الضديد المستحدث هو الفوضى، والوثيقة الثقافية الأكثر نيلاً للتقريض الإحتفائي بها في إنكلترا الفكتورية هي عمل أرنولد المسمّى **الثقافة والفوضى Culture and Anarchy** الذي يميلُ فيه مؤلّفه لاعتبار فكرة الثقافة طريقة في إبطال اللامبالاة السائدة من قبل العواطف الجمعية الجامحة تجاه المجتمع؛ إذ لم تُعد الثقافة وسيلة للمّ شمل الحكّام بقدر ماأريد لها أن تكون وسيلة لإشراك المحكومين في الشؤون العامة، واعتبِرت الثقافة قادرة (من خلال نشر لطافة الشمائل والنور) على تهذيب الوحوش المبتذلة، وطرد العواطف الخشنة غير المعقلنة، وبلوغ تسوية مقبولة بين

المصالح المتعارضة، وجلب التناغم لأمة متناشزة معطوبة ومتشظية. يعلّق أرنولد بهذا الشأن قائلاً: «نحتاج لكبح جماح اللندنيين خشني الطباع وفظّي القلوب بالنيابة عن كلّ أفاضل النفوس بينهم وبالنيابة عن جميعنا نحن ايضاً في المستقبل». **(12)**، وثمة، بمختصر القول، أعراق بشرية أدنى مرتبة في الوطن وكذلك خارج الوطن، وكما أبان القرن التاسع عشر فإنّ الطبقة العاملة في القطاع الصناعي صارت تعدُّ، وعلى نحو يتعاظم شيئاً فشيئاً، القارة المظلمة في قلب أوربا، والقوة المتمرّدة شديدة البأس التي جاءت بها الحضارة ولكن لايزال في مستطاعنا تحجيم آثار تلك الطبقة من غير آثار تدلّ عليها، واستورد الصراع بين المستعمرين ومناوئيهم من الأطراف الكولونيالية إلى المركز الميتروبوليتاني (العالمي).

حكيمٌ فكتوري آخر، **جون رسكين**، هو أكثر تعاطفاً من أرنولد بشأن محنة الجموع الحضرية:

الصيحات المرعبة التي تنطلق من مدننا الصناعية، وهي أعلى صخباً من جلبة الأفران النفّاخة[I] لاتنفكّ تصرخ بأننا فعلنا هذا الأمر: صنعنا كلّ شيء في تلك المصانع باستثناء الإنسان المُعافي؛ فنحنُ نبيّض الأقطان، ونقسّي الحديد، ونستخرج السكّر النقيّ، ونشكّلُ الفخار؛ لكنّ تلميعنا وتقسيتنا وتهذيبنا وتشكيلنا لطريقة جديدة في الحياة أو لروح بشرية حية لم يكن يوماً ضمن حساباتنا التخمينية للأرباح المتحققة... (13)

العبارات أعلاه ليست سوى رؤية شيللر مطبّقة على طواحين الهواء الشيطانية الكئيبة التي شاعت في إنكلترا (إبان عصر التصنيع). الثقافة،

I- **الفرن النفّاخ Furnace Blast:** الفرن الذي يصنّع فيه الحديد، وقد شاع إستخدامه في بداية عصر التصنيع، وفي العصور اللاحقة له، بعد شيوع الحاجة الماسة إلى الحديد في عمليات التصنيع الثقيل. (المترجمة)

أو مايدعوه رسكين (الإنجاز الموفّق والصحيح للوظيفة المطلوبة في الأشياء الحيّة)، تقف موقف المحاكمة القاسية للحضارة:

درسنا الكثير وأتقنّا صناعة الكثير، ومن أواخر ماجوّدنا في تخليقه هو الإكتشاف المتحضّر لتقسيم العمل البشري، ونحن وحدنا مَن خلع على ذلك الفعل إسماً مزيّفاً: ليس العمل، إذا إبتغينا الحقيقة الخالصة، هو الذي وقع عليه التقسيم بل الرجال – الرجال الذين صاروا محض طوابير من الرجال مقسّمة إلى سلاسل متشظية صغيرة قوامها أناسٌ تعايشوا مع حياة الفتات من كسر الخبز... ممّا لاريب فيه أنّ هذا التآكل الذي أحال القوة الفاعلة إلى محض قوة آلية، وبطريقة فاقت كلّ الشرور السابقة، هو ذاته مايقود كلّ الأمم في مسيرة عمياء نحو كفاح عبثي، مشوّه، مدمّر يتطلّعُ إلى حرية تعجز تلك الجموع الجرّارة عن فهمٍ طبيعتها. (15)

مرة أخرى نلمح التعاطف والمصلحة الشخصية يُحاكان معاً بطريقة هادئة لايكاد يستشعرها أحد، وإذا كانت الثقافة عاجزة عن حفظ قدر مقبول من الهيكل المتكامل غير المتشظي للإنسانية فإنّ الإنسانية بالمقابل قد تبطش بالثقافة وتطيح بها أرضاً في حمأة غضبتها طلباً للعدالة المفتقدة، ومثلما هو الحال مع أرنولد فإنّ مفهوم الثقافة يجري التبشير به بطريقة صريحة على أساس كونه مادة مذيبة للحرب الطبقية.

الثقافة بالنسبة لهذا التقليد الإنسانيّ الرومانتيكي هي – بالمعنى الفني للثقافة – ثمينة ليس في حدّ ذاتها وحسب بل بسبب أنّها توفّرُ صورة ترسم أمامنا كيفية تجديد الثقافة – بالمعنى الحضاري لها – وبعث الروح فيها، ومثلما لاحظ **ويليام موريس** «إن مملكة الفن هي المؤهّلة لخلق المثال الحقيقي لحياة معقولة كاملة القيمة قبل أن يكون باستطاعة الإنسانية فعل ذلك». **(16)**، وبروحية مماثلة وجد **كارل ماركس** نموذج الإنتاج الخاص به لا في مناجم الفحم أو مصانع معالجة القطن بل في أعمال الفن. الشيوعية ذاتها تعني الإدراك الحر لطاقات المرء الخبيئة

والعمل على إطلاقها باعتبارها غاياتٍ في ذاتها (وليست وسائل موصلة لغايات سواها، المترجمة)، والفنّ هو صورة صريحة واضحة لهذا المشروع الإنساني. وفّرت الثقافة بالنسبة لكلّ من موريس وماركس – اللذين يمثّلان الجناح اليساريّ في التقليد الإنساني الرومانتيكي – بديلاً عن الكدح الصناعي غير المنتج والذي لاطائل منه، ويعلّقُ موريس بشأن هذه الموضوعة «غاية الفن هي تحطيم اللعنة المقترنة بالكدح عن طريق جعل العمل فعالية ممتعة تمنحنا الرضا والسعادة وتنتج عن زخمنا الداخلي باتجاه حيازة الطاقة الحيوية». **(17)** ، وواضحٌ أنّ هدف السياسات الراديكالية (إشارة إلى الشيوعية، المترجمة) هو توسيعُ مدى معنى محدّد للثقافة واسقاطه باتجاه معنى آخر، أي بكلمات أخرى: توسيع نطاق الطاقات الإبداعية المقتصرة على قلّة نخبوية من الناس وتعميمها على كامل الوجود الإجتماعيّ.

ثمة معضلاتٌ، على كلّ حال، مع الفكرة الرومانتيكية عن تحقيق الذات مثلما توجد مثل تلك المعضلات في أية طائفة من الأخلاقيات: هل ينبغي على المرء التعبير عن كلّ القدرات الخبيئة فيه؟ ماذا عن النوازع الذاتية نحو التشويه وإستغلال الآخرين؟ ربّما يتوجّب على المرء إحتضان ورعاية تلك القدرات الكامنة فيه والتي يراها مكتنفة بالأصالة الحقيقية ونابعة من قلب الذات؛ لكنْ كيف يمكن للمرء محاكمة دوافعه ومعرفة أيّ منها هو الأصيل وأيّ منها تنعدم فيه الأصالة المتوخّاة؟ وماذا، بعد كلّ هذا، لو أنّ تحقيق ذاتي تقاطع مع توجّهك؟ وإذا كان المثال الأسمى يتمثّلُ في إدراك قدرات المرء بكيفية متوازنة هادئة وغير ميّالة للتصادم مع الآخرين فلِمَ يعتبرُ هذا الأمر أكثر قيمة وفائدة من إلتزام صارم وراسخ منفرد ومحدّد المعالم؟ ولِم لايتوجّبُ على المرء الذيً كرّس حياته في السعي للعدالة المجتمعية أن يعيش بسعة ورخاوة نظيرة لما يعيشه المرء الذي يستطيع حفظ مقاطع كاملة

من الكتب ويترنّم بسمفونيات كاملة ويتحدّث اللغة الأستونية ويفهم مبادئ نظرية المجموعات؟ هاهو التعدّد، مرّة أخرى، لايلغي التفرّد دوماً ولايطيح به أرضاً.

يميل المفهوم الرومانتيكي لتحقيق الذات إلى إفتراض أنّ الملَكات الذاتية متأصلة في الفرد بطريقة إيجابية، وأنّ المعضلة الوحيدة هي أنّ تلك الملكات مأسورة في مخبئها المنزوي بفعل عائق خارجي قد يكون الدولة، القانون، الإستبداد، النسق الباطرياركي، الأنا العليا، السلطة الإمبريالية، الطبقة الحاكمة، الأخلاقيات البرجوازية،،، الخ؛ ولكن ماذا لو أنّ المعوّقات التي تقف بوجه حرية المرء تقبع قريباً من المرء ذاته حيث يسكن؟ يرى فرويد أنّنا نميل إلى إختزان القانون في دواخلنا بهيئة أنا عليا، أي بمعنى أننا لو حاولنا معارضة إملاءات ذلك القانون فسنكون أقرب للمخاطرة بالتسبّب في جرح ذواتنا. برك، هو الآخر، كان مدركاً لحقيقة أنّ السيادة المؤثرة الوحيدة هي تلك التي نجعلها مُلكاً خالصاً لنا وطوع إرادتنا، وهذه هي التي أسماها **أنتونيو غرامشي** لاحقاً (السلطة المُهيمنة) كضديد للسلطة الغاشمة. نحن أيضاً، كما يرى فرويد، مازوخيون عريقون وأصَلاء نحبّ ذلك القانون الذي يجعلُنا نرتعش في حضوره، وتلك حالة كفيلة بتعقيد الوضع برمّته: السلطة والرغبة ليستا ضديدين متعاكسين - ببساطة - بل هما طرفان يتشاركان فعل الخيانة؛ ولكن بعد كلّ هذا كيف يتسنّى لنا معرفة ماالذي نرغب فيه مالم نمنحه تعبيراً محدّداً وواضحاً؟ وحتى لو تحقّق ذلك فليس من الواضح آنذاك أننا نعرف دوماً مانريد!؛ فطالما نفتقد الشفافية بالنسبة لذواتنا - مثلما يميل المتحرّر الرومانتيكي للإفتراض - فيمكن أن ننخدع بسهولة فائقة إذا ماواجهنا السؤال أعلاه. ثمة رغبات كاذبة وأشكال مزيّفة من الحرية، وبجانب ذلك، ماذا لو - كما يتكهّن فرويد - إختزنّا في دواخلنا رغبة لاواعية بعدم

تحقيق رغباتنا طالما أنّ إدراك تلك الرغبات يعني تدميرها في نهاية المطاف؟ ماذا لو أن أياً من رغباتنا عارضت فكرة إشباعها واجتناء المتعة من وراء ذلك؟ بحسب رؤية فرويد ثمة مثلبة أو خلل في قلب كلّ رغبة لاتجنح إلى تحقيق غايتها وترى في تلك الغاية إنحرافاً أو عيباً مستطيراً، وثمة دوماً جزءٌ من بقايا تلك الرغبة يترَكُ من غير إدراك بصرف النظر عن سعة المدى الكامل والحرّ الذي نعبّر فيه عن أنفسنا (أي عن رغباتنا تلك، المترجمة)، وأنّ عدم الإكتفاء وغياب الرضا هما شيئان متأصلان في طبيعتنا البشرية، وأنّ العلم الذي يتعامل مع عدم الرضا ذاك هو مايدعى (التحليل النفسي).

لم يلتزم التقليد الإنساني الرومانتيكي بالكثير من الأفكار الوارد فيما سبق، وتلك خصيصة وسمت كارل ماركس أيضاً. بدا أنّ كارل ماركس يفترضُ أنّ القدرات والطاقات البشرية إيجابية بذاتها، وأنّ بمستطاعنا بلوغ منفذ مباشر لطبيعة تلك القدرات الخلاقة. قد تُستغلّ الكائنات البشرية ويُساءُ لها؛ لكنّ هذا الأمر لايعني تبديلاً هيكلياً جوهرياً في تلك الكائنات على نحوٍ يجعلها مكفهرّة وسلبية في جوهر ذاتها، وعلى ذلك فلايبدو أنّ مثالبَ أو تمزّقات مستعصية يمكن أن تطال جوهر الإنسانية، في حين أنّ فرويد يرسمُ صورة رؤيته الشخصية عن الخطيئة الأصلية. إنّ مافعله ماركس – ويُحسبُ في عداد فضائله بالطبع – هو تحويل مسار الرؤية الرومانتيكية ودفعها في وجهة جديدة وذلك عن طريق توظيف تلك الرؤية بهيئة قوة سياسية حقيقية، ونعني بتلك القوة السياسية التأثير المتعاظم للقوة العاملة والحركات الإشتراكية. إنّ مافعله ماركس هو بالضبط ماكرّره ويليام موريس – بنسخة إنكليزية – في حركة مايسمّى نهاية القرن fin – de – siècle. الثقافة من غير تجسيد مادي تبقى فكرة في سماء التجريد والإنشغالات الأكاديمية الخالصة، وعلى خلاف شيللر وأرنولد إنغمس كلّ من

ماركس وموريس في مساءلة معضلة طبيعة الظروف المادية التي تشكّل ضرورة جوهرية لجعل الحياة الإجتماعية أكثر قدرة على الإثمار والإنجاز وبلوغ مرتقيات أعلى، وقد وجدا جواباً لهذا السؤال في محو الرأسمالية. يقدّم ماركس - بخاصة - جواباً للسؤال التالي: كيف يمكن لي وأنا منهمكٌ في تحقيق ذاتي أن أتجنّب الإصطدام معك؟ بدت توصية ماركس المُضمرة على الشاكلة التالية: إفهم ذاتك وحقّق ماتسعى إليه لكن بكيفية توفّر الوسائل للآخرين لأن يفعلوا الامر ذاته بكلّ حرية، وهذا هو بالضبط ماكان يجول بعقل ماركس عندما أشار في **البيان الشيوعي Communist Manifesto** أن المجتمع الشيوعي سيكون فيه كل تطوّر فرديّ حرّ شرطاً مسبّقاً - وضمانة في الوقت ذاته - للتطوّر الحر لجميع أفراده. لم يكن ذلك الحلّ الذي جاء به ماركس مثل ضربة قاضية فجائية لتلك المعضلة مثلما لم يكن حلّاً أصيلاً ينسّبُ إلى ماركس بالكامل؛ فقد طوّر ماركس فكرة هيغل ورفعها لمرتبة أعلى رغم أنّ جوهر الأخلاقيات الكامنة في الفكرة الأصلية ونظيرتها المطوّرة هي ذاتها.

لولا الحركة التي أشعل جذوتها ماركس وموريس لظلّ مفهوم الثقافة نقداً حيوياً للحضارة الحديثة فحسب لكن من غير مفعول سياسي مؤثر، ولأصبحت الثقافة مهرباً يلجأ إليه المنهزمون من المجتمع المدني بدلاً من وجوب كونها وسيلة لإحداث نقلة حاسمة فيه. وضعت الثقافة نفسها، من عصر كولريدج حتى إف. آر. ليفز، في موضع يتعالى على دونية المجال الذي يحتوي السياسة، والعمل، والمواطنة، واعتبِرت الثقافة دوماً موضوعة أخلاقية شخصية أو روحية منزوية بعيداً عن مملكة الحيثيات المادية حيث المجاعات، ودورات الركود الإقتصادي، التطهيرات العرقية، قمع النساء،،، والثقافة، مثل الدين، يمكن لها أن توفّر قدراً محسوباً من التعويض الروحانيّ

والسكينة السايكولوجية تجاه حضارة مادية متهرئة - تقريباً - في كامل جوانبها. ثمة، حقاً، أوقاتٌ لايمكن للثقافة وهي ماكثة في عليائها حيث الآلهة الأولمبية أن ترى أيّ ملمح إيجابي في وجود حديث متآكل، وفي الوقت ذاته راحت الرابطة بين الثقافة والسياسة التي عدّها برك عظيمة الأهمية تتآكل شيئاً فشيئاً.

* * *

في الوقت الذي كانت فيه فكرة الثقافة تتجذّرُ باعتبارها نقداً للنزعة التصنيعية المفرطة مع إنعطافة القرن الثامن عشر نحو القرن التاسع عشر فإنّ الثقافة كانت في الوقت ذاته ترسّخ أساسات القومية الرومانتيكية التي كان هيردر، وعلى النحو الذي رأيناه من قبلُ، واحداً بين أكثر المدافعين الشغوفين عنها. إنّ فكرة الأمة المستقلّة ذات السيادة الحرة لم يمضِ عليها أكثر من قرنين بعدُ على الرغم من أنّ الأمم جميعها شغوفة بإضفاء لمسة فنتازية على أصولها واعتبارها عميقة الجذور في طيّات الزمن المضبّبة. برهنت القومية أنها الحركة الثورية الأكثر نجاحاً في الحقب الحديثة بعد أن أطاحت بالإمبراطوريات، وقلبت عروش الطغاة، وساهمت بولادة دولٍ سياسية جديدة،؛ لكن برغم هذا كانت القومية إلى حدّ ما، وعلى حدّ تعبير أحد المعلّقين «إكتشاف رجالٍ أدبيين» **(18)**، وتلك حالة غير معهودة في العادة مع المشاريع التي تسعى لتحويل شكل العالم تحويلاً راديكالياً، ويكمن السبب الرئيسي وراء هذا الأمر في المكانة الفريدة والمميزة التي منحتها القومية الثورية الصاعدة لفكرة الثقافة، ويمكن ملاحظة هذا الأمر في الكلمات التي عبّر بها ضابط في الجيش البريطاني عندما أعدم رجاله المتمرّدين القوميين في دبلن عام ١٩١٦: «لقد صنعنا جميلاً لإيرلندا عندما خلّصناها من بعض شعرائها الرديئين». إذن، من خلال القومية الثورية وحدها وقبل أي شيء آخر، نجح مفهوم الثقافة

(مما بدا تجريدياً وأثيرياً لزجاً للوهلة الأولى) في إعادة تشكيل وجه الأرض ورسم ملامح جديدة له، وغدت رغبة الأمم في التحرّر من أسيادها الإستعماريين هي البرهنة الأجلى على التزاوج القويّ بين الثقافة والسياسة في العصر الحديث، والحقّ أن هذا التزاوج بين الثقافة والسياسة في تلك الحقبة هي أكثر تأثيراً بكثير ممّا بات يدعى (السياسات الثقافية) في عصرنا الحاليّ.

بخلاف القومية المدنية التي تشغَلُ نفسها بموضوعاتٍ مثل: المواطنة، والحقوق السياسية، فإنّ المَواطنة الرومانتيكية هِي مبدأ روحيّ قبل أن تكون برنامجاً سياسياً، وهي ماركة (علامة مميزة) شعرية في السياسة، مضيافة للصورة والنمط البدائي الأصلي والخيال الإبداعي بقدر ماهي مسكونة بعشق الأسطورة والرمزيات والجود بالنفس في سبيل الأمة بنفس القدر من الاهتمام الذي تبديه تجاه حماية الصناعات الوطنية أو التفكير بإطلاق تسمية على العملة الوطنية. عندما تحقّق الأمم التي كانت مستعمرات سابقة إستقلالها الناجز أخيراً فآنذاك – وآنذاك فقط – يبدأ شعر الثورة في الإنحناء وإفساح الدور إلى الكتابات النثرية العقلانية التي تناقشُ كيفية بناء هيكل دولة واقتصاد على أسس متينة. يصف مؤلّف القومية الرومانتيكية بإنها إرتقاء بالعواطف الجياشة من المستوى الشخصي إلى المرتبة الفضاء السياسي العام **(19)**، وفي أقصى حالاتها المتطرفة يمكن أن تُحسبَ نسخة علمانية من الدين، وهذا واحد من أكثر البدائل الناجحة العديدة للمقدّس الديني التي جاءت بها الحداثة؛ إذ صارت الأمة – مثل الله – مقدّسة، وغير قابلة للإنقسام، ومستديمة بذاتها، ولا بداية لها ولا نهاية، وهي أساس كلّ صيرورة ووجود، ومصدر كلّ هوية، وهي المتعالي الذي يتسامى على كلّ فرد، وهي سبب يستحقّ بذل الدم والموت في سبيله، والنتيجة هي أنّ مجرّة كاملة من الأبطال القوميين

باتت توجد في عالمنا مثلما وجِد قبلها بانثيون (ضريح) من القدّيسين والشهداء. تعمل القومية (مثل الدين) على ربط الحياة اليومية مع مثالية رؤيوية؛ فالأمة (كما يرى زميل هيردر **جوهان غوتليب فيخته Johann Gottlieb Fichte**) هي صنيعة الله.

مع صعود حركات التحرّر الوطنية راح الشعراء والفنانون والأساتذة المثقفون يحصلون على سطوة جمعية ماكانوا إعتادوا عليها في أوقات أقلّ صخباً وفوضى (بالمقارنة مع أوقات الثورة والتمرّدات، المترجمة)، ويمكن للمثقفين في يومنا هذا أن يصبحوا ناشطين إجتماعيين بطريقة مشابهة لما حصل مع **ييتس أو ليوبولد سنغور**، وهم مستعدون دوماً لوضع نتائج أعمالهم في خدمة أوطانهم والمناداة بتضامنهم مع الأفراد الأقلّ حظاً وتمكيناً في أممهم. وجد المؤرّخون وعلماء اللغة (الفيلولوجيون) ودارسو العصور القديمة أنفسهم مسحوبين من قلب دراساتهم الأكاديمية إلى حيث الإنغماس في أضواء الشهرة السياسية، وقد رأى شيللي أنّ الشعراء هم المشرّعون الحقيقيون للقوانين التي تعتاش عليها الإنسانية؛ لكنّهم مشرّعون لم ينالوا التقدير الخليق بهم، وذلك توصيف رأى **دبليو. إج. أودن W. H. Auden** أنّه مناسب أكثر لوصف الشرطة السرية!؛ ولكن مع تنامي الحروب المضادة للإستعمار أصبح بعض الفنانين الوطنيين مشرّعين حقيقين في واقع بلدانهم (المتحرّرة حديثاً). تميل الحركات الوطنية الموغلة في الحسّ القومي إلى إعلاء شأن نوع محدّد من الثقافة الفنية المميزة، وهي إذ تفعل هذا فإنّما تقيم رابطة وثُقى بين الثقافة باعتبارها إنشغالات فنية والثقافة باعتبارها طريقة في الحياة، وسيكون من الصعب تنسيب هذا الدور الذي نهضت به الحركات الوطنية بشأن الثقافة إلى حركات أخرى سواها مثل: النيوليبرالية أو الديمقراطية الإجتماعية.

يرى القوميون الرومانتيكيون - مثل هيردر - أنّ الأمم هي كينونات موحّدة، مخلوقة بذاتها وتحدّد مصائرها بذاتها، وبهذه الكيفية من الحسّ يمكن رؤية الأمم باعتبارها مماثلة لأعمال الفن، وسيكون أمراً شاقاً للغاية أن نبالغ في تخمين حجم الخراب الذي جاء به ذلك المبدأ إلى العالم الحديث؛ إذ لاتوجد أمم موحّدة في المقام الاوّل: كلّ المجتمعات متنوّعة من الناحية الإثنية، وكلّها متوزّعة الأطياف من الناحية الإجتماعية. الأمم هياكل سياسية وليست ظواهر طبيعية، وإذا ماتعرّض مواطنو منطقة محدّدة أو بلد محدّد إلى القمع من قبل قوة خارجية قاهرة فسيكون لهم الحقّ في السعي إلى تقرير مصيرهم الذاتي؛ لكن ثمة جدال قانونيّ فيما إذا كان هؤلاء يملكون ذلك الحقّ وذلك لأنهم محضُ ناس ولم يصيروا شعباً بعدُ: ثمة رؤية مشبعة بالصوفية الرومانتيكية ترى أنّ كونك سويسرياً أو صومالياً يجعلك مرتبطاً، وبطريقة آلية، برباط وثيق مع حكومتك، وأن المثلبة في قمع الأنغوليين (مواطنو أنغولا) ليست حقيقة كون شيء ثمين متأصّل في كونك أنغولياً بل هي حقيقة وجود شيء متأصّل يعادي نزعة القمع لدى طرف بالضد من طرف آخر، وقد يكون الأفراد الأنغوليون حائزين لقيمة متأصلة في ذواتهم بالفعل؛ لكنّ تلك موضوعة أخرى.
إنّ مجموعة من الأفراد ذوي الأصل البريطاني الذين سكنوا لمدة طويلة بلداً آخر ليس لهم الحقّ في إعلان سيادتهم الذاتية لمجرّد كونهم - ببساطة - بريطانيين، وهذه هي حقيقة الأجندة (خارطة العمل) التي إنتهى إليها الايرلنديون الشماليون بكلّ التأريخ الدموي الذي حفل به صراعهم مع البريطانيين: ليس ثمة رابطة طبيعية بين إمتلاك هوية إثنية وممارسة كامل فعاليات المواطنة السياسية، والأمر ذاته يصدُقُ مع رفض إستعمار الآخرين وطرد أفراد خارج أرضهم من قبل قوى متغوّلة مجاورة لهؤلاء المنكوبين، وبقدر مايختصّ الأمر باللاعدالة الكامنة

في هذا الفعل فلن يكون أمراً مهمّاً كون هؤلاء الّذين يستحوذون على أرض الآخرين وممتلكاتهم ينتمون لعرقٍ ما دون سواه، أو أمة ما دون سواها (20). الإستعمار هو في جوهره واقعٌ سياسي وإقتصادي وليس واقعاً ثقافياً (كما ترى بعض مساهمات النظرية مابعد الكولونيالية)، وقد تسعى بعض أشكال الإستعمار المُحبّة للخير (مثل تلك التي نافح عنها إدموند برك) إلى المحافظة على الثقافة الأصلية وتنميتها في البلدان التي تستعمرُها؛ لكنّ هذا ليس بالسبب الكافي الذي يسوّغ الكفّ عن مقاومة ذلك الإستعمار.

رأينا من قبلُ أنّ الثقافة بالنسبة إلى برك تعني أمراً مزدوجاً: فرضُ السلطة من جانب، ونمط التصارع معها من جانب آخر. إنّ كثيراً من هذا التناقض الغامض ثنائي الأوجه في الثقافة يمكن تلمّسه في النزعة الوطنية المتطرفة في تغوّلها القومي: القومية الألمانية كانت القانون الذي عبدته النازية وسارت بمقتضى متطلباته، والقومية هي أيضاً الوسيلة التي إعتمدتها الشعوب الواقعة تحت نير الإستعمار في طرح بعض الأثقال الجاثمة على صدرها وتحقيق درجة ما من تقرير المصير الذاتي، وهكذا نرى أنّ القومية تعني الإمبراطورية البريطانية من جانب والتمرّد العالمي بالضدّ منها من جانب آخر، مثلما أنّ الحركة المناهضة للإستعمار تعني التمرّد الأمريكي واسع النطاق ضد البريطانيين وكذلك التمرّد العالمي الذي طال بلداً بعد آخر ضدّ الهيمنة الإمبريالية للولايات المتحدة الأمريكية. إنّه لأمرٌ شاقّ حقاً العثور على متناقضة ذاتية تحمل من التناقض في جوهرها بأكثر ممّا تفعل هذه المتناقضة في عالم السياسة على إمتداد تأريخها الطويل. إذا كانت الثقافة هي كلّ مايُتيحُ لنا البقاء والنماء والإزدهار فهي في الوقت ذاته مايتمّ إعداد الرجال والنساء للقتل في سبيله، وهذه حقيقة تجد مصداقيتها في صدى التمرّدات المضادة للإستعمار وفي الصراعات الإثنية التي أعقبت تلك التمرّدات، وفي

الوقت الذي قد يُقدِمُ فيه بعض غريبي الأطوار فحسب على القتل من أجل بلزاك أو برليوز فإنّ أعداداً غفيرة من الرجال والنساء لن تتورّع عن جزّ الرقاب أو الإستشهاد دفاعاً عن ثقافة هي - بمعنى ما - ذات شأنٍ بموضوعة إثنية أو دينية أو لها علاقة بالهوية الوطنية ذات البعد القومي بعامة. اللغة، المعتقدات، الصلات القرابية، الرأسماليات الرمزية، الموروثات، الوطن،،، هذه كلها باتت اليوم مصادر خلاف وتنازع قاتلة بصورة خطيرة، وهي مناطق نزاع بدل أن تكون مفاصل تؤكّد الوحدة. يؤكّد هذا الأمر إنزياحاً عالميّ النطاق في تأريخ الأفكار الثقافية؛ إذ بالنسبة لمفكّرين مثل شيللر وكولريدج وأرنولد فإنّ الثقافة هي قبل كلّ شيء قوة من أجل الوصول لتسوية مجتمعية لأنّها تتيحُ لنا التسامي فوق خلافاتنا الطائفية وبلوغ تقاربٍ بديل على أساس إنسانيتنا المشتركة، وإذا ماكان الأدب والفنون غير قابلين للإستبدال أو الإلغاء فذلك لانّهما - في أقلّ مايمكنهما فعله - يبدوان قادرين على التعبير عن الإنسانية بطريقة تصويرية مباشرة عظيمة التأثير بطريقة لاتستطيع الفلسفة أو العلوم السياسية الجافة مجاراتها أو التباري معها. الثقافة - ممثّلة في الآداب والفنون - هي الوسيلة التي تمكّننا حرفياً، على وجه التقريب، من تحسّس القيم الأساسية المفترضة التي نعيش في ظلّها كما تؤكّد التجربة الإنسانية المتواترة. نستطيعُ، مدفوعين بالقوة المتناغمة للثقافة، أن نرتفع فوق إنشغالاتنا المادية المفرطة والرثّة بشأن الطبقة، المرتبة الوظيفية، السلطة، الوضعية الجندرية، الخلفيات الإثنية، اللامساواة الإجتماعية،،، الخ وجعلها معلّقة في فضاء أبعد من واقع الحال الذي نعيشه، وإذا بدا أن ليس من حلول سياسية جاهزة أزاء هذه المعضلات فإنّ الثقافة كفيلة بترتيب حلّ روحانيّ الطابع لها، وبهذه الكيفية يمكن للثقافة أن تلعب دوراً شبيهاً بالوظيفة التي يؤديها الدين، وهذا أحد الأسباب التي تدفع في معظم

الأحوال للنظر إلى الثقافة باعتبارها نسخة علمانية من المعتقدات الدينية، وعلى شاكلة الإيمان الديني بالعبارة الماركسية العتيدة[I] يمكن للثقافة (والإنسانيات بعامة) أن تكون قلباً في عالم لاقلب له، وروحاً وسط ظروف تنعدم فيها الروح؛ لكن يمكن للثقافة أيضاً أن تكون أفيوناً لاتنفكّ الثقافة تعتاش عليه، وهنا ستستحيل الثقافة أمراً عديم الجدوى وغير مؤثّر إلى أبعد الحدود. يمكن للثقافة أن تكون عاملاً يخفّف غلواء الصراعات البشرية عن طريق توفير حلول متخيّلة لمثل تلك الصراعات، وهو الأمر الذي يشتّت ولعنا الطاغي في الحاجة إلى خوض غمار صراعات جديدة على أرض الواقع. ثمة جائزة ثقافية إلى جانب الجائزة اللاهوتية كامنة بعيداً هناك في الفضاءات المتعالية على أرض الواقع: إذا كانت الثقافة (بالمعنى العلوي الروحاني لها) قادرة على تحويل القيم المنبوذة من الفضاء العام وجعلها تبدو مصطنعة لاوظيفة فعالة لها في الواقع فذلك يعود – في بعض حيثياته – لأنّ الثقافة تقف عاجزة أمام العالم في حركياته اليومية المعهودة، وهي غير مجهّزة بالعدّة اللازمة لإحداث نقلة جوهرية فيه. إنّ المعضلة التي واجهت مؤلّفين في حقل الثقافة أمثال شيللر وأرنولد ورسكين هي أنّ الحاجة لإحداث مثل تلك النقلة الجوهرية في المجتمع باتت حاجة ملحّة بعد تصاعد سطوة الرأسمالية الصناعية؛ لكنّ الوسائل الكفيلة بإنجاز تلك الإنتقالة العظيمة كانت غائبة أكثر من قبل.

إنّ مايحصل مع صعود القومية الثورية هو أنّ الثقافة تبطل عن كونها جزءً من الحلّ وتصبحُ في المقابل جزءً رئيسياً في المعضلة؛ ومع أنّ الثقافة ليست العدوّ الأزليّ الموكول بمعاداة السياسة لكنّ

I– إشارة إلى عبارة ماركس الشهيرة (الدين عدوّ الشعوب). يبدو إيغلتُن هنا ممتعضاً من التركيز المفرط على هذه العبارة وتناسي مدلولات أخرى تحدّث فيها ماركس عن الأهمية الجوهرية للثقافة في حياة الشعوب. (المترجمة)

الثقافة تبقى هي الوسيط الذي تُصاغ بوسائله ومفرداته الإحتياجات السياسية، ويتمّ لاحقاً توجيهها والقتال من أجلها، وهكذا تهبط الثقافة من عليائها في السماء، وهي مكلّلة بسحائب المجد، إلى حيث وحل الأرض لتصبح قوة سياسية فاعلة. إذا كان هذا الأمر هو مايحصل مع الوطنية ذات الصبغة القومية المغالية فهو يحصل على الشاكلة ذاتها مع الموضوعات الثقافية الأخرى وبخاصة مايدعى سياسات الهوية: النسوية، الصراعات الإثنية، حقوق المثليين،،، الخ من الموضوعات التي تأتي على وقع خطى السياسات الثقافية السائدة، وفي الوقت ذاته الذي يغدو فيه سوق العمل الرأسمالي معولماً أكثر من ذي قبلُ يهاجر الرجال والنساء حول العالم بحثاً عن فرص عمل أفضل، وهو الأمر الذي يحوّل أمماً ذات إثنية وحيدة في الغالب إلى أمم متعدّدة الإثنيات، وبالنتيجة تصبح متعدّدة الثقافات، وبهذا الحال أيضاً يُعادُ تعريف الثقافة باعتبارها جزءً من المعضلة لأنّ التوتّرات الصراعية بين المجموعات الإثنية المختلفة تشكّل تهديداً للإستقرارية السياسية، وهكذا صارت الثقافة (معبّراً عنها في شكل الإثنية والهجرة، رغم أنّهما ليستا على الشاكلة التي عبّر عنها كلّ من ستاندال وشومان) هي الموضوع الرئيسي للمناقشات الحامية في البلدان الغربية. إنّ الفكرة القائلة بأنّ الثقافات البشرية يمكن أن تتداخل فيما بينها ويمكن لها أن تتشارك بعض القيم المشتركة آنياً هي فكرة جديدة بكلّ الإعتبارات؛ ومع أنّ ثمة أمثلة لاتُحصى على مثل هذه الأشكال الحياتية الهجينة في التأريخ فإنّ الأمر الجديد الذي لم نعهد له مثيلاً من قبلُ هو أنّ درجة عالية من التنوّع الثقافي سيكون هو الحالة الروتينية السائدة في الوجود الإجتماعيّ العالمي من الآن فصاعداً. إنّ الفكرة المثالية عن وحدة ونقاوة الأمة يمكن بالطبع العثور عليها وهي تتخفّى تحت الطبقات السحيقة من المفهوم الكلاسيكي للثقافة – ذلك المفهوم الذي حان

له أن يرقد ويلجأ لراحة مستكينة طويلة بعد أن لم تعُد الثقافة والنقاوة (العرقية والإثنية) تقودان ركب المسيرة العالمية يداً بيد.

يكتب **روبرت جَي. سي. يونغ Robert J. C. Young**: «البيئة التي ولِدت وسطها الفكرة الأنثروبولوجية عن الثقافة هي الطبقة والصراع العرقيّ» (٢١)، وإذا ماوضعنا في حسابنا التحالف غير المقدّس بين القوى الإستعمارية وأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر لظهر مفهوم الثقافة ملوّثاً حتى أعمق أعماقه بالآيديولوجيا العنصرية، والحقّ أنّ واحداً من المصادر الإشتقاقية لمفردة (الثقافة) هي الفعل colere (باللغة اللاتينية) الذي يعني (أن تحتلّ) أو (تضع اليد على) أو (تستوطن)، وهكذا فإنّ مفردة (الثقافة) التي عنت أحد الإنجازات الإنسانية الأكثر مجداً غدت صفعة معيبة بوجه الإنسانية ودلالة على بعض الأفعال التي يستحي المرء من الكلام بشأنها. إنّه لأمرٌ شاقّ اليوم طرح مفهوم الثقافة ودورها في الدراسة (العلمية) للشعوب في الحقبة ماقبل الحداثية، وهو الأمر الذي يجعل تلك الشعوب قابعة في وضعها الجامد باعتبارها (الآخر) الأدنى مرتبة في منزلته التي لاترقى للمرتبة البشرية في حقبة الحداثة اللاحقة.

في الوقت ذاته الذي راح فيه الإستعماريون يمعنون قمعاً في الشعوب الواقعة تحت نير إستعمارهم فإنّهم - أي الإستعماريين - عملوا على خلعِ صفة الغريب والشاذ على أفراد تلك الشعوب، وفي حالة إيرلندا مثلاً كان الأمر على الشاكلة التي يصفها **لوك غيبونز Luke Gibbons**:

مُنِح السلتيون[I] تفويضاً شعرياً لاحدود له كعزاءٍ لهم على خسارتهم السلطة السياسية في مقابل الحفاظ على إرثهم الرومانتيكي، وانتهوا

I- السلتيون **Celt** (أو السلت أو الكلتيون): جماعة من الشعوب التي إستوطنت معظم أوربا وآسيا الصغرى قبل عهد الرومان، ومنهم يتحدّر معظم شعوب أوربا. (المترجمة)

إلى حيث إنتهت المجتمعات المستبعدة من مسيرة التقدّم الإنساني – الشرقيون، الأفارقة، الأمريكان البدائيون، أو الفلّاحون المستعبدون الأقرب إلى المثال الوطني في الوطن الأم –، الذين إستطابوا مثال الحياة الآخرة فيما بعد الموت كما تصوّرها لهم ممالك الخيال... (22)

القيم التي لفظتها الحضارة المادية النفعية على اعتبار أنها حمولة فائضة (الحسّية، النّعم الجسدية، الطاقة الجنسية، الفيوضات الخيالية...) وجدت لها مأوىً خيالياً عند الأطراف الكولونيالية وكذلك في الأعمال الفنية، ثمّ صار ممكناً إستهلاكها على مبعدة (بطريقة غير مباشرة) وبطريقة حصيفة، وبطريقة عامة فإنّ الإستعماريين لهم حضارة مشخّصة؛ في حين أنّ الشخوص الواقعين تحت نير الإستعمار لهم ثقافة مشخّصة، ونحن نشعر بالغيرة والحسد أزاء هؤلاء الشخوص لأنهم كائنات حسية لاتعرف الخديعة والمكر (على العكس من حالة المستعمرين في المراكز الكولونيالية، المترجمة) في الوقت الذي يحسدون هم بالمقابل مستعمريهم بسبب حيازتهم لمكائن غسل الصحون والكاتدرائيات العملاقة. يمكن القول بمختصر الكلام المفيد أنهم أكثر عضوية من نظرائهم المقابلين في حين أنّ نظراءهم أكثر تمرّساً بأساليب الحياة التي تعدّ رفيعة. إذا كان ثمة جزء من الثقافة يكفي لخلع القناع عن هذه الحكمة المبتذلة فهو الفنّ؛ لأنّ الفنّ لايمكنه تمثّل نموذج الإرتقاء التطوّري (بالمعنى المادي الذي يمثّله الإرتقاء الصناعي والتقني، المترجمة)؛ إذ أنّ الفنّ البدائي ينطوي على درجة من التعقيد والتراكب مماثلة للتعبيرية التجريدية الحديثة في الفن.

في الوقت الذي واصل فيه الإستعماريون حملتهم التمدينية فقد جابهوا تنوّعاً مثيراً وصادماً من الثقافات معظمها (حتى ظهور الإستعماريين على المشهد العالمي في أقلّ تقدير) ذات تنظيم فعال جيّد بصورة لايمكن نكرانها، وهذه حالة خليقة بإثبات أمرٍ لايمكن

كبح صوته العالي وبخاصة عندما تنغمس في فرض سيادتك المدّعاة على مثل تلك الثقافات وأنت تعرف أنّ هذا الأمر قد يتطلّبُ إيماناً راسخاً في فائقيتك العنصرية أو الثقافية: إنّ قهر الآخرين قد لايستلزم بالضرورة إيمان المُستعمر بسيادته المتفوّقة؛ ولكن حتى لو آمن المستعمِر بهذه الفائقية فإنَّ إنتشار أنماط حياة أخرى (المقصود أنماط حياة النّاس الواقعين تحت الإستعمار، المترجمة) قد يكون سبباً كافياً لهزّ قناعتك الراسخة بمعتقداتك، وأنّ الإقتناع بوجود طرقٍ عديدة لاتحصى في فعل الأشياء (ومعظمها قابلٌ للتطبيق بطريقة معقولة) هو شيء لايرغب المستعمِرُ في سماعه وبخاصة عندما يكون منشغلاً في إرسال قواربه المسلّحَة إلى أعالي الأنهر في البلدان التي يريد وضع اليد عليها. إنّ هذه الحقيقة توجّه صفعة لكثير من مواضعات النسبية الثقافية التي تهدّد القناعة الذاتية الراسخة للمستعمِر في صميمها الصلب، تماماً مثل الحالة التي أصابت كيرتز Kurtz وجعلته ينقلبُ كائناً عدمياً بعد أن كان من عتاة الإستعماريين في رواية **جوزيف كونراد** الشهيرة **قلب الظلام Heart of Darkness**: يبدأ كيرتز مهمّته الرسالية كحاملٍ للكياسة المتحضّرة والنور الملهم لأفريقيا المستعمَرة، وبسبب التقابلِ بين ثقافته وثقافة أفريقية غريبة عليه يحصل نوع من التنوير المعرفي والروحي لديه بشأن الطبيعة الملموسة لمفهومه الشخصي عن التحضّر، وسرعان مايتلاشى إيمانه في الرجل الأبيض وتستحيل الحمولة الثقيلة لذلك الإيمان رماداً يستشعرُ طعمه المرّ في فمه.

يمكن معاينة حالة مماثلة للحالة السابقة في رواية **ممرّ إلى الهند A Passage to India** للكاتب إي. إم. **فورستر E. M. Forester** – تلك الرواية التي تجد فيها السيّدة مور، المرأة الإنكليزية المنتمية للطبقة المتوسطة، هويتها ممسوخة بشكلٍ محزن بعد أن شهدت إختلافاً ثقافياً في الهند الكولونيالية، وكنتيجةً لذلك تنقلب إلى حالة من النفور

العدميّ تجاه الإنسانية ومن ثمّ تتراجع رغبتها في الحياة، وثمة إحساس في الرواية بأنّ السيدة مور تموتُ بسبب مفاعيل هذه النسبية الثقافية، وتلك نهاية مميزة للحياة كما قد تبدو للكثيرين!. إذا كان كيرتز تحوّل من كولونياليّ متنوّر إلى بربريّ عدميّ فإنّ السيدة مور هي شخصية ليبرالية من منطقة بلومزبري ضغطت عليها التعددية الثقافية وذهبت بها مذهباً بعيد الآفاق والنتائج، وحقيقة كونها ليبرالية وليست شوفينية شديدة المراس (مثلما كان إبنها الإمبريالي المنافق) وأنها إمرأة لها إحترام غريزي لعادات الآخرين وأعرافهم لم تساعدها على الإفلات من قبضة الإنهيار الوجودي (الأنتولوجي)، وتلك الحقيقة الصادمة تُرينا كم هي عميقة تلك المعضلة، والحقّ أنّ الحساسية الأخلاقياتية المفرطة هي التي دفعت السيدة مور في ذلك الخانق الروحيّ الذي أوهن روحها وقتلها في نهاية الأمر.

تبدو رواية فورستر مفرطة العناية في ردّ إنهيار السيدة مور وموتها إلى مفاعيل النسبية الثقافية؛ لكنّ هذا الأمر لاينبغي أن يؤخذ كحقيقة نهائية إذا ماعلمنا أنّ بعض الأفراد هم أقلّ حساسية أزاء فقدان البوصلة الثقافية بسبب إمتلاكهم لإحساس ساخر بهشاشة قيم المرء في المقام الأول. إنتهت السيدة مور لإدراك الصعوبات التي ينطوي عليها التواصل العابر للثقافات والطبيعة المعقّدة صعبة المراس لسوء الفهم الإنساني إلى جانب فهمها لحقيقة أن ليس ثمة مجموعة محدّدة من القيم الثقافية المطلقة التي باركها الكون وجعلها قدراً مقدوراً؛ لكنّ هذا لايعني أنّ القيم الثقافية المتداولة هي كينونات فارغة لاجدوى منها. يبدو اليأس الذي إنتهت إليه السيدة مور – من وجهة نظر الرواية – يأساً لايتّسم بالنضج الكافي لأنّ العالم لن يعدم إمكانية قوية في أن يواجهنا دوماً بمنظورات ثقافية تتقاطع مع تلك التي نعتمدها ويمكن أن تتسبّب في تشويش تلك التي نراها ثابتة عتيدة، وربّما تتراجع قيم

منظورنا الثقافي بكيفية لاندرك كل مدياتها وآلياتها. يحدسُ غوليفر في رواية سويفت إمكانية وجود أناسٍ في مكانٍ ما من العالم قد يبدو فيه من نظنّهم عمالقة محض أقزام متضائلة بالمقارنة مع أناس ذلك المكان؛ غير أن النسبية الثقافية لم تكن معروفة بأية وسيلة من الوسائل المتداولة في القرن الثامن عشر.

إنّ واحداً من الدروس المستقاة من رواية سويفت هو أنّ المرء ينبغي أن يحرص دوماً على حيازة حسّ مناسب باللامبالاة الممزوجة بالسخرية أزاء نسبية القيم السائدة في ثقافته الخاصة ولكن ليس إلى الحدّ الذي يشابه مابلغه غوليفر الذي إنتهى يمشي خبباً ويصهل على نحو ماتفعل الأحصنة؛ إذن على المرء أن يسخر من النسبية الثقافية ولكن من غير إنزلاقه في وهدة الجنون واليأس المميت. ينبغي عليك أن تستوعب حالتك الخاصة منظوراً لها من خارجك باسم المحاكمة الحقة والتقييم العادل والمنصف ولكن من غير الإطاحة بقيمتك الذاتية والإنتهاء في شكوكية مطلقة وخداع ذاتي قاتل. ليس ثمة مثابة ثقافية مطلقة خارج أية ثقافة محدّدة؛ لكنّ هذا لايعني القول بأنّنا محكومون بأن نمكث أسرى عاجزين عن إتخاذ أي موقف يتبع وجهة ثقافية محدّدة في سياق محدّد هو الآخر. يكتب الأنثروبولوجي الشهير **كلود ليفي شتراوس Claude Levi – Strauss** في كتابه مداريات حزينة Tristes Tropiques بأنّ الوسيلة المناسبة لفهم الثقافات الأخرى هي من خلال فهم المرء لطريقته الشخصية في الحياة على نحو أفضل طالما أننا نجد في سلوك الآخرين نسخة غير معهودة لنا من القوانين الحاكمة والضابطة لعالمنا الخاص المحتدم برأسماليات رمزية كثيرة، ولكي يُتاح لنا جعل قوانيننا الخاصة الحاكمة لعالمنا الرمزي غريبة (بمثل مانظر للقوانين السائدة لدى الآخرين، المترجمة) فينبغي أن ننظر لها برؤية جديدة بعيدة عن سطوة مواضعاتنا السابقة الراسخة،

ولأننا نتشاركُ بعض الخلفية الثقافية المشتركة مع الآخرين فإنّ نفورنا الذاتي من بعض مواضعاتنا الراسخة يبدو محتملاً وممكناً. لو كان المشهد الثقافي العالمي قائماً على محض الإختلاف فحسب لما كان ممكناً إقامة حوارٍ قادر على إحداث إنتقالة ثقافية عالمية السمات، وهكذا عندما نتعامل مع ثقافة أخرى فإننا نُدفعُ دفعاً لمواجهة نمط محدّد من (الآخرية Otherness) غير القابلة للإجتثاث من ذواتنا، ونحن ننظرُ بعيون جديدة إلى فعالياتنا الحياتية الشخصية من خلال إدراك هؤلاء (الآخرين) باعتبارهم أنسباء (ثقافيين) لنا. ينبغي أن نرى انفسنا، كما يشيرُ ليفي شتراوس في كتابه **الأنثروبولوجيا البنيوية**، (كآخرٍ بين آخرين).

* * *

المصدر الآخر في الفكرة الحديثة عن الثقافة هو موت الإله. ربما تستطيع الثقافة ملء الفجوة التي تركها الإله من خلال توظيف الحداثة العلمانية، وطالما أنني كتبتُ مطوّلاً عن هذه الموضوعة في مكان آخر فلن أخوض في أية تفاصيل إضافية بشأنها هنا **(23)**، ويكفي القولُ أنّ الحقبة الحديثة موسومةٌ ببدائل فاشلة عن الإله: العقل، الروح، الفن، العلم، وضع الشعب، الأمة، الإنسانية، المجتمع، اللاوعي البشريّ، مايكل جاكسون،،،،، وبين كلّ هذه البدائل الواهنة الفاشلة للإله كليّ القدرة تبدو فكرة الثقافة الفكرة الأكثر حيازة للمعقولية بالمقارنة مع الأفكار الأخرى: ثمة، حقاً، علاقة لغوية (من الناحية الإشتقاقية) بين مفردة (الثقافة) والمصطلح الديني (عبادة أو طائفة دينية Cult)، وتوجد الكثير من المفردات المضمّخة بنكهة جمالية (مثل: الرمز، الخلق، الإلهام، الرؤيا، الوحدة، الطقوسيات الإحتفالية، الإستقلالية، التلقائية،،،،، الخ) التي تنطوي على إحالاتٍ لاهوتية مباشرة لكن مُضمَرة. تعمل الثقافة – مثل الدين – على تعزيز قيمنا التي نعتزّ بها

ونرعاها أكثر من سواها، وتجلبها إلى ساحة الفعاليات الحياتية اليومية، وبالإضافة لذلك فإنّ الثقافة تشترك مع الدين في كونها، أيضاً، مساءلةً لموضوعة الحقائق الأساسية، والأعماق الروحية، والسلوك الصائب، والمبادئ الخالدة التي لاتفنى بتقادم الزمن، والشكل التشاركي في عيش الحياة. الثقافة لها كذلك، مثل الدين، شعائرُها، وكهنتُها الأعلون، وأيقوناتها المبجّلة، وأماكن تعبّدها الخاصة.

يرى ماثيو أرنولد في الثقافة كينونة مطلقة ومتعالية؛ في حين أنّ **إف. آر. ليفز F. R. Leavis** (وهو واحدٌ من أكثر النقّاد الأدبيين تأثيراً في القرن العشرين) يرى أنّ الأدب في حقيقته يمكن أن يكون بديلاً حقيقياً عن الدين، أمّا رفيقه آي. أي. **ريتشاردز I. A. Richards** فقد أعلن أنّ الشعر «يملك القدرة على إنقاذ أرواحنا»**(24)** . بدا، لوهلة ما، ثمّة سبب معقول للثقة في أنّ الثقافة قد ترقى لمرتبة قريبة من الإله في عصر بات فيه الغياب الظاهري للإله من مشهد الحياة المجتمعية يهدّدُ بتحوّله لمصدر خطير في الخلخلة الإجتماعية وتزعزع أساسات العلاقات الراسخة. النظام الإجتماعيّ (كما كان يُعدُّ دوماً) يعتمد على الأنساق الأخلاقية، وقد إعتمدت تلك الأنساق الأخلاقية – بدورها – تقليدياً على الإيمان الديني؛ إذن كيف يمكن لأساسات الدولة أن تستديم في غياب السطوة المقدّسة للذات الإلهية كلية القدرة؟ الدين هو الشكل الأكثر سطوة، واستدامة، وعالمية، وصلابة، وعناداً، وتجذّراً بين أشكال الثقافة الجمعية التي شهدها التأريخ البشري – ذلك الشكل الثقافي الذي يجسّرُ الهوّة بين جموع الكثرة ونخبة الأقليّة، وبين العلمانية والكهنوت، وبين السلوك اليوميّ والحقيقة المطلقة، وبين الثقافة في بعدها الروحي والثقافة في بعدها الأنثروبولوجي، وعليه سيكون إستنتاجاً حتمياً أنّ الدين إذا ماأرخى قبضته على الإنسانية فإنّ القيم الأثيرة لدى الإنسانية ستهاجرُ نحو

فضاءات ثقافية أخرى؛ ولكن مع كلّ وعودها المغوية لم تستطع الثقافة خطف عصا الماريشاليّة من الكينونة العظمى (أي الإله، المترجمة). الثقافة بمعناها الجمالي والوظيفي الضيّق تنحصرُ في طبقة صغيرة من المجتمع؛ أما في معناها الروحاني والانثروبولوجي الواسع المنغمس بنكهة اللاهوت الديني فإنّ الثقافة تشمل البلايين العديدة من الرجال والنساء الذين لطالما وجدوا إلهاماً لاينقطع في الدين، وتبدو الثقافة بموجب هذا المعنى ممزّقة بالصراعات وغير قادرة على توفير مصدرٍ لتوحيد المجتمع والإرتقاء به وخلق عزاءٍ وسلوى كفيلة بتخفيف غلواء إنشغالاته المقلقة. إذا كانت الثقافة في بعدها الفني الخالص مقتصرة على توفير المجد والخلاص للإنسانية فإنّ الثقافة بمعنى الحياة اليومية العامة ستجد حالها في مأزق وجودي مثير للجدل إذا مأأريد منها النهوض بأعباء مجد الإنسانية وخلاصها الموعود.

أطال الحكماء الفكتوريون التفكّر في أمثلة تلك المعضلات التي حكينا عنها أعلاه، وقد حمل المستقبل نذيراً بإحداث إنعطافة دراماتيكية في الطبيعة الكاملة لمعنى الثقافة - إنعطافة كفيلة بتحويل الثقافة من معناها الفني الأقلّوي النخبويّ إلى فعالية تنهض بها أكثرية الناس ولكن ليس إلى المدى الذي تطلّع إليه ويليام موريس. كانت الثقافة في الحقبة السابقة للحقبة الفكتورية مرتبطة أكثر فأكثر مع التجارة والتقنية؛ لكنْ حصل في الحقبة الفكتورية وماتلاها من الحقب، ومع مقدم الفلم، والراديو، والتلفاز، والموسيقى المسجّلة، وصناعة الإعلانات، والصحافة العامة والرواية الشعبية، أن غدت الثقافة صناعة عظمى بذاتها، ومنذ مطالع القرن العشرين وماتلاه من العقود أثبتت الصناعة العملاقة للفنتازيا أنها تجارة مربحة تماماً مثل حال مأأصبح يدعى (صناعة الثقافة) في بواكير ولادتها.

يمكن للمرء أن يلمح مادعاهَ أحد المعلّقين التغيّر الأعظم الذي

حصل في تأريخ الإنتاج الثقافي على الإطلاق (25)؛ إذ لم تعُد الثقافة - في معظمها - نقداً للإنتاج الحديث بل صارت قطاعاً يحقّقُ أرباحاً طائلة في البنية التحتية للرأسمالية مثلما يفعل السكّر أو القمح،،، الخ، واندفعت الثقافة الشعبية نحو مقدّمة الموكب العالمي مثلما حِلُم هيردر؛ لكنّ تلك الثقافة الشعبية كانت في معظمها ثقافة تستهلكها الجموع وليست ثقافة من انتاج الجموع ذاتها. قد توفّرُ الثقافة الشعبية بعض الراحة من العمل الشاق؛ لكنها نقلت إلى قطاع التسلية بعض العمليات المُمَكننة (الآلية) التي وسمت عالم الإنتاج الصناعي.

برغم شيوع الثقافة الشعبية وطغيانها المادي ظلّت ثقافة نخبوية منشقّة تستمرّ في الإزدهار؛ لكنّها أجبِرت على الإنكفاء والبحث عن مأوى لها في زمرة من الفنانين الهائمين، أو مجلة صغيرة، أو مطبعة لطبع كتب بأعداد محدودة، أو كافيه (مقهى) كوسموبوليتاني (عالمي عابر للثقافات)، وإذا ماكانت الثقافة الشعبية قد إنغمست أكثر فأكثر في الحياة اليومية وصارت جزءً من إيقاع العيش المعاصر فإنّ الأعمال الرفيعة في الفن جهدت في تجنّب مارأت فيه «إهداراً للكرامة» من خلال إدارة مؤخرتها (كناية عن عدم الإهتمام، المترجمة) للوجود الحياتي اليومي، وتغليظ لغتها والإمعان في التجريدية والغموض، وتشتيت معانيها، وغربلة سردياتها وتشظية أشكالها الفنية لغرض تجنّب الإهانة الملازمة لكونها سريعة التداول والإستهلاك من قبل عامّة الناس، وبدل أن تسمح تلك الثقافة الفنية النخبوية لنفسها في أن تكون محض صامولة ثانوية صغيرة في نظام عملاق من الإنتاج واسع النطاق فقد أخذت جانب الإلتزام الشديد بنقائها وإستقلاليتها. لم يكن هذا الفنّ النخبوي يرى ماهو اكثر إبتذالاً من إمتلاك غاية إجتماعية، وعلى العكس من الثقافة الشعبية السائدة فقد حسب وجوده قيمة في حدّ ذاتها ومكتفية بذاتها. إنّ التجربة الفنية التي ندعوها (الحداثة)

لها مصادر عدّة، والمقاومة الشرسة تجاه الثقافة الشعبية هي بالتأكيد إحدى هذه المصادر، وإذا أردنا إبتغاء الحقيقة فإنّ كلاً من الحركتين (أي حركة الثقافة الشعبية وحركة الحداثة، المترجمة) وُلِدتا في اللحظة التأريخية ذاتها، ومن جملة النقودات المضادة المشتركة التي أثيرت ضدّهما معاً فإنّ الحركتين تواجهان الإتهام المشترك بأنّهما تغذّيان أوهاماً ملائمة للحسّ الإجتماعي: إنّ معظم الثقافة الشعبية، وبسبب خطابها المباشر المتخم بالزيف والتهويل والحلول الفنتازية، إنّما تبشّرُ مستهلكيها بفردوسٍ من اليوتوبيا الخادعة، وكذلك يفعل بعض الفنّ الرفيع الذي لايمتلكُ القدرة على توفير مصالحة مقبولة – بالحدّ الأدنى – مع الواقع من خلال محتواه المبعثر الذي يبعث التشتيت والتيه في الروح.

رسمت الماركسية – تقليدياً – حدّاً تمييزياً فاصلاً بين ماتدعوه (أساس) المجتمع الذي يضمّ علاقات الملكية والفعاليات الإنتاجية بخاصة، و(البنية الفوقية) التي تضمّ موضوعات تتراوح بين القانون والفن والسياسة والأفكار. يمثّل الإعلام (باعتباره هياكل إجتماعية – إقتصادية مسخّرة لتخليق أشكال محدّدة من الوعي) علاقة قريبة خاصة بكلّ من (قاع المجتمع) و(بنيته الفوقية)، وإذا كانت هاتان ظاهرتين موضوعيّتين فيمكن لهما أيضاً توفير الأساس اللازم لنشأة أنماط «ذاتية» من التجربة، وهذه الحقيقة تصحّ بالتأكيد، وإلى حدّ ما، على كلّ الأشكال الثقافية: تخيّل رواية طموحة في رؤيتها، محتشدة بالحوادث المركّبة والمعقّدة، مشحونة بالإنعطافات السردية المشتبكة، مليئة بطائفة واسعة من الشخصيات. إنّ عملاً مثل هذا يمكن أن يوجد بسبب تقنية الطبع وإنتاج الكتب في المقام الأوّل، والشكل الفني المتخم بالجمال الذي يخرج به الكتاب إنّما هو حقيقة مادية شكلتها عناصر مادية، ولايمكن لنا أن نتخيّل اليوم أنّ نصاً طويلاً

مثل هذا يمكن أن يستنسخه كائنٌ من كان بيده مثلما كان يفعل الشاعر الأليزابيثيّ الذي كان يستنسخُ بخطّ يده بضعة نسخٍ من غنائياته الشعرية ويوزّعها على حلقة من اقرب أصدقائه الخلّص.

باتت العلاقة بين الأشكال الفنية والحقائق المادية في عالم اليوم أكثر محسوسيّة من قبلُ. تفكّر، على سبيل المثال، في أحد البرامج الإخبارية التلفازية العادية في الولايات المتحدة: هل يستطيع أحدٌ إضفاء لمسة محترمة على ذلك البرنامج التلفازي من خلال عنوان ذي صيغة فنية مناسبة؟ إنّ الحقيقة الصارخة هي أنّ مصمّمي نشرات الأخبار يتمّ إنتخابهم أصلاً لقدرتهم على جعل الأشياء مصاغة بقالب بسيط ومباشر للآخرين بالإضافة لقدرتهم على إنتخاب كلمات رنانة ذات إيقاع مؤثر في الآخرين. تأمّل في الحقائق التالية: الفواصل المرحة المصطنعة إصطناعاً بين الفواصل الإخبارية، التقافز المفاجئ والمتسارع من خبر إلى آخر ومن نشرة إلى أخرى، العرض المتخم بالإيحاءات الحسية المثيرة، النصوص ذات الإيقاع الأحادي الذي بات بصمة مميزة للقناة الإخبارية، اللقطات الفلمية القصيرة التي لاتدوم سوى ثوانٍ، غياب التحليلات المعمّقة منعاً لضجر المشاهدين ذوي الخلفيات الثقافية الضحلة، التركيز الذي لايهدأ على الأخبار المحلية الشاغلة لبال المشاهدين حتى لو أنّ حرباً نووية قد إندلعت في يوركشاير البريطانية: كلّ هذه الافاعيل مطلوبٌ منها الحفاظ على نسب مشاهدات أعلى لأجل حصد المزيد والمزيد من الأرباح الممكنة، وتبدو هذه التجربة محكومة بالعامل الإقتصادي الربحي الذي يحكمُ كلّ مفصلٍ فيها، وتبدو الفواصل الإعلانية في هذه البرامج الإخبارية وأمثالها مرغمةً على أن تكون بسيطة الخطاب، ذات مفردات يسيرة التراكيب، يؤديها أشخاص يجيدون الأداء التمثيلي من ذوي الاسنان اللامعة (صارت تدعى لمعة الأسنان الهوليوودية)، هؤلاء الاشخاص

الذين لايكلّون في البحث عن مقابلات مع **نعوم تشومسكي Noam Chomsky**!.

كانت الشكوى التي لطالما أُلصِقت بالثقافة هي كونها بعيدة منزوية عن باقي فعاليات الحياة الإجتماعية؛ أما اليوم، ومع تطوّر الصناعة الثقافية، فقد تغلغلت الثقافة في الوجود المجتمعي بكلّ تفاصيله الدقيقة، وإذا كانت الثقافة يوماً ما موغلة في الإبتعاد عن الحياة اليومية وعلى نحوٍ يجعلها عاجزة عن توفير نقد مقنع لها فإنّ العكس هو حاصلُ اليوم، أي أنّ الثقافة باتت كثيرة الإلتصاقً بتفاصيل الحياة اليومية وبما يجعلها عاجزة عن الإتيان بنقد مقبول وذي مصداقية للحياة البشرية اليومية. كانت ثمة أوقاتٌ إستطاعت فيها الثقافة «الرفيعة» جعل إنزوائها عن الحياة اليومية مصدر فائدة سياسية؛ إذ أنّ خلوّها من أية وظيفة إجتماعية محدّدة التعريف جعل تلك الثقافة تتبنّى أسلوباً يوتوبياً مثالياً يرسم صورة لشكل بديل متخيّل من الوجود الإجتماعي، وقد سبق لنا أن رأينا مثالاً لذلكً في عمل أوسكار وايلد. برهنت هذه الوظيفة اليوتوبية للثقافة، وإلى حدّ كبير، أنّها ضحية للتكامل الموعود بين الثقافة والإنتاج الثقافي واسع النطاق؛ ولكن مع ذلك فعندما يختصّ الأمر بالثقافة الشعبية فإنّ المرء يتحدّث عن الإثراء مثلما يتحدّث عن الإفقار في الوقت ذاته، وقد سبق لنا أن لاحظنا من قبلُ أنّ التميز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية لايمكن إختزاله إلى محض تمييز بين (الثمين) و(الذي لاقيمة له): ثمة الكثير في الثقافة الشعبية (هيتشكوك، بلانكستي، جون كولترين، فيليب ك. ديك، يان رانكين، موريسّي، مونتي بايثون،،، الخ) ذو نوعية فائقة، مثلما ثمة قطعٌ من الثقافة الرفيعة (إيمرسون، ماثيو أرنولد،،، ومن ثمّ براونينغ، رواية **قلب الظلام** لكونراد، روايات اليس مونرو) نالت إطراءً مبالغاً على نحوٍ لايخفى على المدقّق في تأريخ الثقافة. بالإضافة لما سبق يمكن للثقافةً

«الرفيعة» أن تنال إنعطافة عظيمة من خلال نظيرها الشعبي؛ فلأوّل مرّة في التأريخ صار ممكناً ومُتاحاً لملايين الناس الإستماعُ لأوبرا فيردي ومشاهدة مسرحية لتشيخوف في الوقت ذاته، ويمكن لفلم أو إنتاج تلفازيّ لعملٍ من الأعمال الروائية لديكنز أو جين أوستن أن يحقق ربحاً عظيماً من خلال المبيعات الكبيرة في متاجر بيع الكتب.

قد يوفّرُ هذا الأمر راحة ضئيلة لهؤلاء القيّمين على الثقافة الرفيعة، مثل إف. آر. ليفز، الذي يكتبُ في عمله المعنون **الحضارة الشعبية وثقافة الأقلية Mass Civilisation and Minority Culture**:

في أية حقبة زمنية يعتمد التذوّق الفعّال للفن والأدب على نخبة من أقليّة صغيرة للغاية... وعلى مثل هذه الأقلية النخبوية تعتمد قدرتنا على الإنتفاع من التجارب البشرية الأكثر ثراءً التي حصلت في الماضي؛ فهي وحدها الخليقة بالحفاظ على الشعلة الحيّة لأكثر صور التقليد العتيد فتنة واستحقاقاً للإطراء والإحترام. في خضمّ عملية الحفاظ على التقاليد الثرية... ثمة اللغة، التعابير المتغيّرة، التي يعتمد عليها العيش الرفيع، ومن غيرها سيكون التمييز بين الأرواح عملاً تكتنفه المثالب والفوضى الضاربة. أعني بمفردة «الثقافة» إستخدامات لغة مثل هذه اللغة التي أحكي عنها.... (26)

بخلاف جون رسكين ووليام موريس، لايتخيّلُ ليفز أنّ فكرة الثقافة قد تكون شكلاً مختلفاً من الحضارة؛ بل على العكس يرى انّ وظيفتها هي محاربة اللغط السائد بين الجموع البشرية «الكسولة غير الحصيفة» على حدّ تعبير فرويد في كتابه **مستقبلُ وهم The Future of an Illusion**. لكن ماالذي نعنيه بمفردة (الجموع) هنا؟ هذا مايستكشفه رايموند ويليامز ويضعه موضع المساءلة المدقّقة:

هل نعني ديمقراطية تعتمد مبدأ الإقتراع العام؟ أم ثقافة تعتمد على

التعليم العام؟ أم جمهوراً قارئاً من العامّة يعتمد على شيوع القدرة على القراءة والكتابة؟ إذا ماوجدنا منتجات الحضارة الجمعية بغيضة بعض الشيء فهل سيتوجّبُ علينا تشخيص الإقتراع أو التعليم أو القدرة على القراءة والكتابة على أنّها عامل التآكل والإضمحلال؟ (27)

لاأحد بمفرده من هذه العوامل، هذه هو جواب ويليامز على هذه التساؤلات؛ فهو يرى أنّ كلّ هذه العوامل تعدّ بين المنجزات الثمينة للحضارة الحديثة، أما نقّاد الحداثة من ذوي الإنشغالات الرفيعة فليس بمقدورهم رؤية شيء سوى بهرجات ثقافية. يرفض هؤلاء النقّاد أيضاً مساءلة الأسباب العميقة للإبتذال المتفاقم في التجربة الثقافية الحديثة – ذلك الإبتذال الذي ينبع في معظمه – كما يرى ويليامز – من دوافع الربحية الخالصة، ويرى هؤلاء النقّاد أن مامن سبيل لمعالجة هذه العلل في حاضر أصابه العطب الشامل وبات عصياً على إصلاح مثالبه المزمنة. على العكس من هؤلاء يتطلّعُ ليفز، والحنين يأخذ منه مأخذه، إلى المجتمع الذي صار يوصف اليوم (المجتمع العضوي السابق لإنكلترا الصناعية)؛ في حين أنّ ويليامز، وعلى العكس من ليفز، منشغلٌ دوماً بتذكيرنا «بالشحّة، والطغيان المستبدّ، والأمراض القاتلة والموت، الإنكار والذكاء المحبَطُ... التي كانت دوماً بين المكوّنات الحيوية لذلك المجتمع...» **(28)**

تطوّرت الثقافة الشعبية وتعاظم دورُها من خلال طورين: الأول أنها وسّعت من تأثيراتها لتشمل – نقريباً – كلّ صدع في المجتمع، ثمّ راحت تتغلغل في ثنايا الوجود الاجتماعي شيئاً فَشيئاً حتى بات من الصعب التميز بين الثقافة والمجتمع، وصارت السياسة، وعلى نحو متسارع الحدّة، مسألة تختصّ بالصورة، والأيقونات المجتمعية، والأسلوب، والمشهديات العامة. أما التجارة والإنتاج فقد تزايد إعتمادهما على التغليف، والتوظيب، واختيار العلامات التجارية

العالمية (الماركات)، والإعلان، والعلاقات العامة، وراحت العلاقات الشخصية تتوسّطها الوسائط التقنية والصور المجتمعية. لقد بدأت حقبة مابعد الحداثة.

تخلّت الثقافة عن براءتها السابقة لعدّة أسباب، والحقّ أنّ تاريخ العصر الحديث ماهو - بين توصيفات أخرى له - إلّا حكاية الإستلاب التدريجي وتلويث الفكرة النبيلة الكامنة في الثقافة: منذ شيوع الحالة المتسامية في فكر مفكّرين أمثال شيللر، هيردر، أرنولد راحت فكرة الثقافة تعاني مأزق الوقوع في فخّ القومية البازغة ذات النتائج الكارثية الخطيرة، ثمّ عانت الثقافة من آثار الأنثروبولوجيا العنصرية، ثمّ صارت مبتلاة بالخشية من الوقوع ضحية في براثن الإنتاج السلعيّ واسع النطاق والصراعات السياسية التي لطالما ارادت توريط الثقافة في ألاعيبها المبتكرة. إنتهى الأمر بالثقافة في عصرنا هذا أنها، وبدلاً من أن تكون ترياقاً موعوداً لكبح جماح السلطة المتغوّلة صارت هي بذاتها منغمسة في المشاركة العميقة بالأفاعيل المشينة لتلك السلطة، وبدلاً من أن تكون الثقافة مصدراً محتملاً لإنقاذ نوعنا البشريّ فقد تكون في حاجة ماسة للعودة إلى منبتها الأولّ حيث البراءة والنيات الصادقة والنبيلة، وهو مايتوجّبُ جعله مادة لنقاشٍ مستفيض ومساءلة حصيفة.



هوامش الفصل الخامس

من هيردر إلى هوليوود

From Herder to Hollywood

1. Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man, trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press,1967), p. 35.
2. Ibid., p. 33.
3. Quoted by Raymond Williams, *Culture and Society 1780 – 1950* (Harmondsworth: Penguin, 1958), p. 201.
4. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man,* p. 27.
5. Quoted by Williams, *Culture and Society,* p. 215.
6. The classic account of this lineage remains Raymond Williams's *Culture and Society.*
7. Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 11.

8. *Spectator*, no. 10, March 12th, 1711.
9. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, p. 21.
10. Matthew Arnold, Culture and Anarchy (London: Macmillan, 1924), p. 56.
11. Ibid., p. 37.
12. Ibid., p. 199.
13. John Ruskin, *Stones of Venice* (London: George Allen, 1899), p. 165.
14. Quoted by Williams, *Culture and Society*, p. 139.
15. Ruskin, *Stones of Venice*, pp. 163ff.
16. Quoted by Williams, *Culture and Society*, p. 150.
17. Quoted in ibid., p. 154.
18. Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960), p. 70.
19. See Tom Kettle, *The Day's Burden* (Dublin: Browne and Nolan, 1937), p. 10.
20. I have developed this case more fully in 'Nationalism and the Case of Ireland', *New Left Review*, 234 (March/April 1999), pp. 44 – 61.
21. Robert J. C. Young, *Colonial Desire* (London: Routledge, 1995), p. 52.
22. Luke Gibbons, *Edmund Burke and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 174.
23. See Terry Eagleton, *Culture and the Death of*

God (London: Yale University Press, 2014).

24. I. A. Richards, *Science and Poetry* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1926), pp. 82 – 3.

25. See Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (London: Verso, 1989), p. 33.

26. F. R. Leavis, *Mass Civilisation and Minority Culture* (Cambridge: Minority Press, 1930), pp. 3 – 5.

27. Williams, *Culture and Society*, p. 257.

28. Ibid., p. 260.

حصيلة ختاميّة

غطرسة الثقافة

على خلاف الحال مع أساطين الإعلام المتغوّلين، إستوطنت شكوك عميقة أرواح النقّاد الأدبيين بشأن أهمية وجودهم: لايوجد بالطبع من ينكِرُ أنّ الأدب يتعاملُ مع أكثر الحقائق جوهريّة وأهمية في الوجود البَشريّ، وهو ماقد يكون كافياً لمنح شكلٍ من المكانة المحترمة الخليقة بالتقدير لكلّ مَنْ يتعامل في حقل الفضاء الأدبيّ والموضوعات الملحقة به، أما من الجانب الآخر فمنذ أن هجر الأدب المجال العام وتقوقع في الدوائر الأكاديمية الضيّقة غدت دراسة الأعمال الأدبية مسعىً هامشياً وإلى الحدّ الذي لم يعُد أمراً شاقاً أو عصياً تخيّل أقسام الأدب في الجامعات (الحقّ أقسام الفنون والإنسانيّات بعامة) وقد إستحالت شيئاً من الماضي البعيد. قوبلت الدراسات الأدبية الأكاديمية بصيحات تحايا مشوبة بالسخرية الأنيقة في بواكير إنبثاقها (تساءل البعض حينها - مثلاً -: هل يحتاج الجنتلمان حقاً تعليماً شكلياً في الفنون الأدبية بلغته الأم بأكثر من حاجته لتعلّم فنون حمل سلاحه والتعامل معه عندما يكون في موقف يستلزم إستخدام ذلك السلاح؟)، أما في أيامنا هذه فينبغي لهذه الدراسات الأدبية مواجهة نوع من الشكوكيّة القاسية من جانب عامة الناس (من قبيل: هل يمكن لهذه المساعي الدراسية العويصة المثقلة

بالغموض والتكلّف أن تساهم حقاً في تعزيز إقتصادٍ متداعٍ يعاني مشاكل هيكلية خطيرة؟).

إنّ مفهوم الثقافة الشعبيّة – بين مفاهيم جديدة عُدّت تطوّرات أرتقائية ذات شأن – هو ماتكفّل بمهمّة إنقاذ النقد الأدبيّ من إحتماليّة خسارته لدلالته الإجتماعيّة التي تحوز الحظوة؛ إذ ماأن تشارك الأساتذة الأدبيون في جماعاتٍ تسعى لدراسة الفلم السينمائيّ، والإعلام، والرواية الشعبيّة حتى تبدّدت كلّ الشكوك بوجود أهمية مركزيّة محسوسة للأدب هي في قلب كلّ النشاطات الثقافيّة، وانشغل هؤلاء الدارسونً الأدبيّون، في نهاية الأمر، بالمنتجات الثقافيّة التي كانت مثار إهتمام الملايين من عامّة الناس. سبق لنا أن شهدنا نوعاً مختلفاً من الأهمية المركزيّة تُمنَحُ لهؤلاء المثقفين الأدبيين الذين رموا بكلّ ثقلهم إلى جانب النزعة القوميّة الثوريّة، ونعني بهؤلاء رجالاً ونساءً إستبدلوا قاعات الدرس بساحات المعارك واستحقّوا من أجل ذلك مكانة تأريخية عالمية: الثوريّ الإيرلنديّ **توماس ماكدوناغ Thomas MacDonagh**، على سبيل المثال، حاضر للمرة الأخيرة في طلبته الجامعيين في دبلن (كان موضوع المحاضرة جين أوستن) ثمّ غادر الحرم الجامعيّ لينخرط في العصيان المضاد للإستعمار البريطانيّ الذي حصل في عيد الفصح (الإيستر Easter) عام ١٩١٦، ثمّ واجه الموت أخيراً على أيدي الجيش البريطانيّ. حصل لاحقاً أن دبّ الإنحسارُ في النزعات القوميّة الثورية، وهنا بزغ نجم السياسات الإثنيّة والموضوعات مابعد الكولونياليّة التي ساعدت في تعزيز دور النظرية الثقافيّة وتوسيع تخومها المعرفيّة تماشياً مع النموّ غير المسبوق الذي طال صناعة الثقافة في كلّ أشكالها المعروفة. لعبت ماتسمّى الحرب على الإرهاب دورها الخاص أيضاً في تعزيز الدراسات الثقافيّة حيث تلاطمت أمواج الإنحيازات الثقافيّة والهويات الإثنيّة والقناعات

الدينية الأصوليّة في بحر الهيجان السياسيّ الذي بات يتّخذُ أشكالاً معولمة. ركّزت الدراسات الثقافيّة والأدبيّة قبل ذلك الحين على تخليق رابطة قوية مع الحياة من خلال نشأة السياسات الجنسانيّة وصعودها الثابت، وظلّت تلك السياسات، ولعقود عدّة خلت، واحدةً من أهمّ الإنشغالات في إطار الدراسات الثقافيّة؛ لكن حصل مع باكورة القرن الحادي والعشرين أن بدت فكرة الثقافة – من غير أدنى شكّ – ضامنةً لوجودها المستقبليّ طالما وجد شيء إسمه (الجهاد Jihad) على أقلّ تقدير، وبالإضافة لذلك بدا الأمر وكأنّ زوال السينما والتلفاز وإختفاء الطاقة الجنسيّة الحيويّة (الليبيدو Libido) من وجه الأرض هو وحده مايمكن أن يعرّض مفهوم الثقافة لخطر عظيم. الثقافة – كمفهوم في بواكير القرن الحادي والعشرين – لم تبلغ سنّ الرشد وحسب بل صارت تُعقَدُ لها السيادة العليا في بعض المجالات المجتمعية.

كان ثمة خطرٌ محدِقٌ بالثقافة ناجمٌ عن فرط التأكيد على أهميتها: خذ على سبيل المثال الغموض المقترن بعبارة (صناعة الثقافة)؛ فإذا كانت مفردة «الصناعة» مقياساً للمدى الواسع الذي بلغه الإنتاج الثقافيّ في الحضارة الحديثة فهي تذكرةٌ لنا أيضاً بأنّ المحرّكات الدافعة الرئيسية لهذه الصناعة الفريدة إنّما هي دوافع ثقافيّة في جوهرها، ومثلما هو الحال مع جنرال موتورز فإنّ هوليوود والإعلام بعامة إنّما تواصل وجودها لأجل خدمة مصالح حملة أسهمها المتداولة بالدرجة الأولى. إنّه دافع الربح، إذن، الذي يدفع الثقافة لنشر أجنحتها في كلّ أنحاء الكوكب الأرضيّ، ولهذا السبب غدت صناعة الثقافة أقلّ إخلاصاً لموضوعة مركزيّة الثقافة في المجتمع بالمقارنة مع الطموحات التوسّعية الجالبة للربح والملازمة لعصر المنظومة الرأسمالية المتأخرة التي باتت اليوم تستعمرُ قطاع الفنتازيا والترفيه بمثل الشراسة والقوة التي إستعمرت بهما كينيا والفليبين في عقود

خلت، وفي مفارقة ظريفة ساخرة إنتهينا إلى حقيقة تؤكّدُ أنّ الثقافة الشعبيّة كلّما تصاعدت وتشابكت أكثر من ذي قبلُ فإنّها تبدو ظاهرة تلقائيّة إلى حدّ بعيد؛ لكنّ واقع الحال هو أنّها ليست بتلك التلقائية التي تبدو عليها للمراقب من بعيد، وبالإضافة لما سبق فإنّ الثقافة الشعبية كلّما غدت أكثر تأثيراً وفعالية فإنّها تصبح أكثر قدرة على تعزيز النظام العالميّ الذي لايُخفي – وتلك مفارقة غريبة بالتأكيد – عداءه للثقافة ولكلّ مُنتجاتها المعروفة.

تؤمن الحكمة التقليديّة مابعد الحداثيّة بأنّ المنظومة الرأسمالية قد تبنّت إنعطافة ثقافيّة بعد أن غـادرت عالـم التصنيع القديم وارتقت إلى طور الرأسمالية ذات الوجه الثقافيّ في يومنا هذا، وصار دور مايدعى (الصناعات الإبداعيّة) بكافة أشكالها: سطوة التقنيات الثقافية الجديدة، الدور المميّز للعلامة والصورة والماركة التجاريّة والأيقونات والمشهديات وأساليب الحياة والفنتازيات والتصميم والإعلان،،، الخ، صار دور هذه العناصر هو الشهادة الموثّقة بانبثاق شكلٍ «جماليّ» من أشكال الرأسماليّة التي تعيش طور الإنتقالة الحيويّة من (الماديّ) إلى (اللاماديّ). إنّ مايرقى إليه هذا الأمر، في واقع الحال، هو أنّ الرأسماليّة وظّفت الثقافة لغاياتها المادية الصرفة، ولم تكن الرأسماليّة في يوم من الأيّام واقعة تحت سطوة الجماليات الخالصة أو الأعمال الإبداعيّة الّتي تسعى للإمتاع الذاتيّ أو لتحقيق الذات؛ بل على العكس من هذا فإنّ نمط الإنتاج الرأسماليّ المضمّخ بنكهة جماليّة بات أكثر قسوةً وتوظيفاً للوسائل الآلية من قبل، وصارت مفردة الإبداع (التي أستعمِلت كمفردة مضادة للمنفعة الرأسماليّة) تُدفَعُ دفعاً لتكون في خَدمة الإستحواذ والإستغلال.

ليس ثمة مثالٌ أكثر وضوحاً من مثال الإنحدار العالميّ في وضع

الجامعات يكشفُ عن الكيفيّة التي تمثّلت بها الرأسمالية ماكان يُعدّ يوماً ما «ثقافة مضادة»: عُدّ أفول الشيوعيّة وسقوط البرجين العالميين (في نيويورك) حادثتين مفصليّتين – ضمن حوادث أخرى – من جانب حلقات كثيرة بين عامة الناس في عصرنا رغم وجود حوادث أشدّ وقعاً منها[I]، وصار التقليد الجامعيّ الممتدّ لقرون بشأن كون الجامعات مراكز للنقد الفكري وصناعة المعرفة عرضةً للتدمير الحاليّ الممنهج من خلال تحويلها إلى شركات شبه رأسماليّة مزيّفة تحت سطوة الآيديولوجيا الإدارية الجاهلة شديدة التغوّل والقسوة، وراحت ميادين التأمّل النقديّ والمؤسسات الأكاديميّة تُختَزَلُ على نحوٍ مضطرد إلى عناصر في السوق الرأسمالية تُضافُ إلى المحلّات التجارية ومراكز بيع الأطعمة السريعة، ووُضِعت تلك الميادين والمؤسسات – في معظمها – بأيدي نخبة تكنوقراطية لاتعني القيم بالنسبة لها سوى موضوعة مماثلة للتعامل مع سوق العقارات، وصار الشغيل (البروليتاريّ) الجديد من الأكاديميين المنتمين لعالم الفكر يتمّ تقييمه من خلال الكيفيّة التي يمكن لمحاضراته حول أفلاطون أو كوبرنيكوس – مثلاً – أن تساهم في دعم الإقتصاد وتعزيز جني المال؛ أما الخريجون الجامعيون الجدد غير الحاصلين على فرصة عملٍ في الحقول الفكرية فيشكّلون بنظر التكنوقراط الرأسماليين شكلاً من الإنتلجنسيا الرثّة. إنّ الطلبة الّذين يدفعون في وقتنا الحاضر رسوماً دراسية سنويّة باهظة سيجدون مدرّسيهم الجامعيين عمّا قريب وهم يتآكلون في قدراتهم الفكرية سنة بعد أخرى: تأمّل مثلاً أنّ جامعة بريطانيّة، وفي سياق التمهيد لجعل بعض أعضائها

I- يشير إيغلتُن أنّ بعض الحوادث صارت تعدّ مفصلية أكثر من سواها بسبب السطوة الإعلامية التي تعلي شأن بعض الحوادث وتطمر بعضها الآخر تبعاً لأهدافها الخاصة. (المترجمة)

الأكاديميين مدركين لطبيعة التغيّرات الراديكالية القادمة، أصدرت أمراً جامعياً حديثاً يفرضُ تحديدات صارمة على قدرة الأستاذ الجامعيّ في الإحتفاظ بكتبه الشخصيّة في مكتبه – الذي بات يصغر يوماً بعد آخر – لأنّ فكرة الإحتفاظ بمجموعة شخصية من الكتب صارت فكرة عتيقة متقادمة ومهجورة مثل **بل هالي**[I] أو السراويل ضيّقة الفتحات. إنّ حلم الإداريين صلدي الرؤوس والقيّمين على إدارة جامعاتنا هو بيئة تنعدم فيها الكتب والأفكار المكتوبة، وتعدُّ فيها الكتب مصدراً باعثاً على الفوضى ومادة ذات صوت مدوٍّ لاتتناغم مع الأرض اليباب الحديثة – ذلك الفضاء الرأسماليّ الأنيق الذي لاترى فيه سوى الآلات والبيروقراطيين ورجال الحماية!، وطالما أنّ الطلبة باتوا يُعدّون مصدر فوضى وتشويش طنّان فإنّ المثال الجامعيّ المطلوب هو بيئة جامعية لاترى فيها مخلوقات آدميّة أمام أبصارك. إنّ موت الإنسانيّات في جامعات اليوم ليس سوى حادثة تنتظر التحقّق في الأفق المنظور.

إنّ ماأبطل الإيمان، آخر الأمر، في أنّ الرأسماليّة قد مالت بالفعل نحو تبنّي نمط ثقافيّ جديد غير معهود من قبلُ هو الأزمة الماليّة التي ضربت العالم عام ٢٠٠٨ بكلّ تداعياتها القاسية؛ فقد كانت إحدى النتائج المترتّبة على تلك الأزمة، وفي لحظة غير مؤاتية تماماً، هو إزاحة قناع الإعتياد والمألوفيّة بشأن نمط حياة لم يعُد يُحسَبُ نسقاً تأريخياً محدّداً، وبفعلتها هذه فقد ركنت تلك الأزمة ذلك النسق في غياهب النسيان بعد أن سمحت له بأن يتهيكل ويتشخصن ومن ثمّ يتلاشى في عتمة التغريب والنسيان باعتباره نمطاً غريباً وغير مناسب، وهكذا لم

I– بل هالي **Bill Haley** (١٩٢٥ – ١٩٨١): موسيقيّ أمريكي يعزى إليه الفضل في إشاعة موسيقى الروك آند رول في المجتمع الأمريكي خلال خمسينيّات القرن العشرين. (المترجمة)

يعُد ذلك النسق الحياتيّ[I] لوناً غير مرئيّ يسم الحياة اليومية بل صار يعتبَرُ، وعلى العكس من ذلك، نمطاً حديثاً من الحضارة ذا حمولة تأريخية. من الجدير بالنظر في هذا الشأن وفي سياق عمليّة المخاض التي قادت لمثل تلك الأزمات الساحقة أنْ حتّى أولئك المفترضُ فيهم إدارة ذلك النسق راحوا للمرة الأولى يستخدمون مفردة (الرأسمالية) بدلاً من الحديث المجازيّ عن الديمقراطيّة الغربية أو العالم الحرّ، وهم بعملهم هذا سرقوا راية المسيرة من بعض قطاعات اليسار الثقافيّ الذين أبطلوا إستخدام مفردة (الرأسمالية) منذ عقود بعيدة وهم في حومة هيجانهم الفكري في تكريس خطاب يعلي شأن الإختلاف، والتنوّع، والهوية، والنزعة التهميشية،،، الخ، ودعك من مفردات (الإستغلال) أو (الثورة) التي تراجعت وانزوت في قعر النسيان. ليست لدى الرأسماليّة النيوليبرالية أية مشاكل او عقبات في إستخدام مفردات مثل (التنوّع) أو (الشمول) على عكس الحالة مع لغة الصراع الطبقي ومفرداتها المتداولة.

لطالما رأى سادة الكون الحديث عن الرأسماليّة عملاً طائشاً متّسماً بالحماقة لأنهم يعتقدون أنّ حديثهم هذا يوحي بأنّ طريقتهم الرأسمالية في الحياة هي – ببساطة – طريقة واحدة بين طرق عدّة، وأنّها – كمثل أية طريقة أخرى – لها أصل محدّد؛ فهم مؤمنون بأشدّ مايكون الإيمان

I– المقصود بذلك النسق التأريخيّ هو النيوليبراليّة التي لجأت إليها الرأسمالية في لحظة أزمتها القاسية عام ٢٠٠٨ من أجل توظيف وسائلها الملطّفة ذات الوجه الإنساني المتنوّر وبخاصة أنّ آباءها المؤسسين كانوا ذوي نزعات إنسانية عظيمة (مثل جون ستيوارت مل)، وكانت أولى تمظهرات ذلك التوظيف النيوليبراليّ في المجال الإقتصاديّ هو فرض نمط من التدخّلات الحكومية المضادة لفكرة السوق الحرة المطلقة واليد الخفية Hidden Hand التي تعدّ المعلم الرئيسي في الرأسمالية. (المترجمة)

أنّ كلّ مولودٍ لابدّ أن يموت يوماً ما. قد يكون صحيحاً القولُ أنّ الرأسماليّة هي – ببساطة – طبيعة بشرية؛ لكن من الصعب إنكارُ وجود زمن سادت فيه طبيعة بشرية من نوع ما ومن غير رأسمالية. إنّ ماكشفت عنهُ أزمة عام ٢٠٠٨ بشأن الرأسماليّة العالمية وأماطت اللثام عنه ووضعته على طاولة المشهد العالمي بشكل لايخلو من الإرباك والإحراج هو الكمّ المفرط في الصغر الذي تغيّر به النظام الرأسماليّ وطال متبنياته الجوهرية، وإنّ كلّ الحديث المنمّق والمفعم بالحيوية بشأن أسلوب الحياة والتهجين الثقافي، الهويات المرنة والعمل غير المدفوع بدوافع مادية صرفة، والمؤسسات المتجذّرة في صلب إحتياجات المجتمع، والمدراء التنفيذيون الذين باتوا يرتدون قمصاناً مفتوحة الرقبة بدل الأربطة الرسمية، وإختفاء الطبقة العاملة والإنزياح من العمل الصناعيّ نحو التقنية المعلوماتية وقطاع الخدمات،،، الخ ماهو إلا هذر كلام لايرتجى منه خير؛ إذ بالرغم من كلّ هذه الإبتكارات الإدارية والتقنية فقد كشف الإنهيار اللحظيّ للنسق الرأسماليّ أننا لانزال نعيش تحت وطأة عالم تسود فيه البطالة الجماعيّة، والمدراء الذين يتقاضون مرتبات فاحشة، والفروقات الطبقية الشاملة، والخدمات العامة التي تدعو لـلازدراء،،، عالم باتت فيه الدولة عبداً مطيعاً في كلّ لحظة للطبقة الحاكمة وتخدم باعتبارها آلة لتعزيز مصالح تلك الطبقة وبكيفية لم يحلم بها أكثر الماركسيين الأصلاء تطرّفاً!. إنّ ماأصبح عرضة للخطر إبان تلك الأزمة المالية العالمية لم يكن الصورة الأيقونيّة للرأسمالية فحسب بل كامل الإحتيال الواسع النطاق والنهب المنهجيّ المنظّم؛ لكن حصل في نهاية الأمر أن إرتدى رجال العصابات والفوضويون الشقاة الحقيقيون بدلات فاخرة الطراز وتركوا السرّاق النهّابين يديرون البنوك بطريقتهم الناعمة بدلاً من الإغارة عليها في وضح النهار!!.

* * *

إنّ فكرة الثقافة مرتبطة تقليدياً مع مفهوم التميّز distinction، والثقافة الرفيعة هي موضوعة تختصّ بالترتيبات الطبقية: يفكّرُ المرء كثيراً في شأن العائلات المخملية عظيمة الشأن التي يصوّرها كلٌّ من **مارسيل بروست وتوماس مان** في أعماله - تلك العائلات التي ترافق السلطة والوفرة المادية لديها مع نبرة ثقافية متشامخة وترى أنّ إلتزامات اخلاقيّة محدّدة تقع على عاتقها، وهنا نلمح أنّ التراتبية الروحانيّة تمضي يداً بيد مع اللاعدالة الإجتماعيّة. الرأسمالية المتقدّمة، بخلاف ذلك، تعمل على الحفاظ على اللامساواة في الوقت الذي تعمل أيضاً على محو التراتبيّة، وبهذا المعنى فإنّ القاعدة المادية للرأسمالية هي على خلاف مع البناء الفوقي الثقافي المرتبط بها: أنت لست في حاجة - مثلاً - إلى إستعراض تفوّقك الثقافيّ وعلويتك الحضارية على شعوب أخرى بغية وضع اليد على مصادرها الطبيعية طالما أنّ فعلك هذا يساهمُ في ترسيخ اللامساواة المادية بين تلك الشعوب وبينك، ولن يكون أمراً مؤثراً أو ذا قيمة إذا مااعتبر الأمريكان أنفسهم متفوقين طبقياً على العراقيين إذا ماوضعنا في اعتبارنا الأساس أنّ أنظارهم كانت تتّجه للسيطرة السياسية والعسكرية على منطقة غنية بالنفط. إذا ماتحدّثنا تبعاً للإعتبارات الثقافية السائدة فإنّ الرأسمالية المتأخرة صارت في معظمها تهتمّ بالتهجين الثقافيّ (من خلال الإختلاط والإندماج والتعدّدية) عوضاً عن إستمرارية التراتبيات الثقافية؛ أما إذا شئنا الحديث من وجهة النظر المادية فإنّ الهوّة الفاصلة بين الطبقات الإجتماعيّة في عالمنا المعاصر بلغت أبعاداً تتجاوز كثيراً نظيرتها السائدة في قلب العصر الفكتوري. ثمة الكثيرُ من مناصري الدراسات الثقافية الذين يتفقون مع وجهة النظر الثقافية أعلاه لكنهم لايلقون بالاً لوجهة النظر المادية، وفي الوقت الذي بات فيه الفضاء الإستهلاكيّ متاحاً أمام الجميع فإنّ فضاء الملكية والإنتاج يبقى محافظاً على تراتبياته الطبقيّة على الرغم

من أنّ التقسيمات الخاصة بالملكية والطبقة باتت تتغطّى - جزئياً - بقناع الثقافة الديمقراطية المتلبّسة بالفحش الإجتماعيّ والساعية لتسوية الفروقات الإجتماعية وعلى نحوٍ لم نشهد مثيله في عصر بروست ومان؛ إذ على العكس من الظروف السائدة آنذاك فإنّ رأس المال الماديّ والثقافيّ طالهما إنشطار عنيف في عصرنا وعلى نحو غير مسبوق من قبلُ، ولم يعُد السماسرة، وتجّار الجملة، ومتحصّلو المال الأفّاقون المراوغون، ومديرو المتاجر والمضاربون بالأسهم،،، الخ مدركين للحكمة الجماليّة التي يكتنزها تأريخ الثقافة بعد أن بلغوا أعلى مراقي الهرم الماليّ في المنظومة الرأسماليّة، تدفعهم في ذلك خفّتهم الروحانيّة الطاغية وخواؤهم الفكريّ الشامل.

إنّ تفكيك التراتبيات الهرمية الثقافية عملٌ ينبغي أن يكون دوماً موضع إطراء وتقدير، وهو عملٌ قلّما يأتي في الغالب نتيجةً للروح الديمقراطية الأصيلة المدّعاة بقدر ماهو نتيجة للتأثيرات الناجمة عن الميل السائد لنشر تسوية شاملة في القيم السائدة وجعلها قيماً متماثلة بدلاً من دفعها لمباراة قيمية باسم الأفضليات القيمية البديلة، ويمثّلُ هذا الفعلُ - بالتأكيد - صولة جسورة لاعلى العلوية الثقافيّة الممثّلة لسيادةٍ ما بل على أصل فكرة (القيمة) الثقافية ذاتها، وهنا يغدو فعل التمييزُ الثقافيّ ذاته موضع شكٍّ مستديم هو الآخر؛ إذ لايعود فكرة تتضمّن حتميّة الإستبعاد (الناجم عن فعل التمييز، المترجمة) بل يتوجّب على هذا الفعل أن يحتوي إمكانيّة حيازة الجبهات الأفضل بالمقارنة مع سواه - الأمر الذي يبدو محمّلاً بروح عدوانيّة تجاه فكر المساواة والعدالة الثقافية: إنّ هؤلاء الّذين يفضّلون **بيلي هوليداي**[I] على

I- **بيلي هوليداي Billie Holliday** (١٩١٥ - ١٩٥٩): موسيقيّة أمريكية بارعة في عزف الجاز، كما أشتهرت بغناء الجاز وكتابة الأغاني فيه. إمتدّت حياتها الفنية حوالي ثلاثين عاماً. (المترجمة)

ليام غالاغر[I] (وأيّ حقّ يملك هؤلاء لتبنّي مثل هذا الحكم على كلّ حال؟؟!) هم ببساطة شديدة نخبويون ينتمون لأقلية ثقافية؛ إذ طالما ليس ماهو أكثر شيوعاً من إطلاق الأحكام التقييمية المجانيّة في حانات إحتساء الكحول والملاعب الرياضيّة فإنّ النفور من تلك التقييمات الشعبويّة سيغدو هو ذاته موقفاً نخبوياً بالضرورة. يمكن في هذا الشأن أيضاً ملاحظةُ أنّ التمايزات أخلت مواقعها لتحلّ محلّها الإختلافات وعلى نحوٍ صارت فيه نكهة مدينة فلورنسا في ولاية أريزونا الأمريكية ليست أفضلَ أو أسوأ من نظيرتها فلورنسا الإيطاليّة؛ هما – ببساطة – محض مدينتين مختلفتين وحسب. ينطوي فعل التمييز، وبطريقة غير عادلة، على فعل إزدراء تجاه شيء ما وإعلاء شأن شيء آخر ووضعه في مرتبة مطلقة من الأفضليّة بكيفيّة يشوبها التلفيق والتدليس؛ فإذا حاكمنا دونالد ترامب مثلاً باعتباره أقلّ تواضعاً من البابا فرنسيس فإنّنا ندفعُ ترامب في غياهب الظلمة الأخلاقيّة ونحنُ مسترخون هادئو البال، ونحنُ إذ نفعلُ هذا فإننا نزدري – حدّ الإستهانة الوقحة – بالقيمة المطلقة لإحترام النوع البشريّ وشموله ضمن المبادئ الإنسانية في التعامل. مَنْ أكونُ أنا، أو أنت أو كائناً من كان، لكي أطلق أحكاماً على هذا القدر من الغطرسة والتبجّح تجاه ترامب أو سواه من الكائنات البشرية (سواءٌ كانت لهم سلطة ما أو كانوا بغير تلك السلطة، المترجمة)؟ يبدو أنّ البعض يستطيب إطلالته من قمّة جبل الأولمب وهو يقيمُ قدّاسه الأسقفيّ المحمّل بروح الإزدراء للآخرين ويمنحُ نفسه الحقّ المطلق في الإفتاء البابويّ المقدّس حول ماينبغي فعله باليربوع: هل يجبُ إطعامه أم شيّه بفرن المايكروويف؟!!.

I– **ليام غالاغر Liam Gallagher**: مغني وكاتب أغاني إنكليزي ولِد عام ١٩٧٢. ذاعت شهرته لكونه المغني الرئيسيّ في فرقة موسيقى الروك المسمّاة OASIS. (المترجمة)

إنّ الشعبوية الزائفة للبضاعة المصنّعة - تلك الشعبوية المقترنة حتماً بلهفة القلب الحارة لازدراء ورفض كلّ مايمتّ للطبقة الإجتماعيّة، إلى جانب رفض كلّ عمليات الإستبعاد والتمييز - لهي شعبويّة مؤسّسة على اللامبالاة المطلقة تجاه خلفية كلّ فردٍ في العالم، وإنّ هذه اللامبالاة المقصودة - في أغلبها - تجاه السياسات التمييزية الخاصة بالطبقة أو العِرق أو الجندر، والتي لاتشوبها شائبة في مصداقيّة إدعاءاتها، ستنتهي إلى حالةٍ تكون فيها بضاعتها المعروضة قابلة للإنحناء أمام أيّ مشترٍ قادر على دفع الثمن واقتناء البضاعة وبروحيّة شبيهة بتلك السائدة في بيت الدعارة. ثمة حالة لامبالاة أخرى شبيهة بالسابقة وسمت التطوّر التأريخيّ للتعددية الثقافيّة؛ فإذا كان النوع البشريّ في يومنا الحاضر يمتلك الفرصة وللمرة الأولى في تأريخه لأن يكون نوعاً مهجّناً فذلك يعود في جوهره الرئيسي لأنّ السوق الرأسماليّة وفّرت الفرصة لشراء القوة العاملة لدى أيّ فردٍ راغبٍ في بيعها بصرف النظر عن أصوله الثقافية ومتبنياته الفكرية، ولكي نصدق القول بشأن هذه الموضوعة فثمة بعض الصراعات الإنتقالية لاتزال فاعلة في المشهد العالمي الآن: بات الاقتصاد العالميّ منفتحاً في وقتنا الحاضر - وإن كان بطريقة لاتخلو من التشويش والإرتباك - على كلّ المستهلكين، وفي الوقت ذاته طفت إلى السطح بعض التيارات المعاصرة في الثقافة العنصريّة التي تسعى نحو تأكيد التمييز الراديكاليّ. كانت العادة السائدة هي أن نرى السوق الرأسمالية متجذّرة في قلب هيكل الأمة - الدولة، وحافظت القوّة المسلّحة والتجانس الإجتماعيّ للدولة - الأمة على تلك السوق عبر قرونٍ خلت؛ لكنّها اليوم راحت تسعى إلى لمّ شمل جماعات إثنيّة مختلفةً مع بعضها، وغدت القوى العنصريّة والفاشيون الجدد (التي نشأت بسبب هذا الفعل غير المسبوق) مصادر تهديد خطير للتماسك الإجتماعيّ الذي لطالما إعتمد عليه النظام الإقتصاديّ

المعولم، وبهذا المعنى فإنّ التمازج والتعددية ساهمت في ولادة أشكال جديدة من التراتبيات الهرمية والإنقسامات المجتمعيّة.

غادرت الثقافة والإقتصاد، بشكلٍ ما، طور الفعل المتزامن في عصرنا هذا وتباعدت الشقّة بينهما، وفي الوقت الذي ينحو فيه الإقتصاد منحىً معولماً فليس أمراً يسيراً على الثقافة أن تتناغم مع متطلّبات العولمة الكوسموبوليتانية: يستطيع المرء بالتأكيد، مثلاً، أن يرتاد المقاهي التي تعجّ بلغات عالمية مختلفة أو أن يستمع لموسيقى أمم متباينة الخلفيات؛ لكنّ الثقافة بهذا المعنى تفتقد إلى العمق الذي تحتاجه القيم والمواضعات لكي تتجذّر وتتصلّب. ثمة بالتأكيد ولاءاتٌ ذات طابع عالميّ أبدى الكثير من الرجال والنساء إستعداداً مؤكّداً للموت في سبيلها (ليس بحسب التقاليد الشيوعيّة فحسب بل في مواقف عديدة بعيدة عن الشيوعيّة كذلك)؛ لكنّ الثقافة – كما يرى برك – تحصل على معظم صلابتها وديمومتها من الولاءات المحلية (وليس الولاءات العالمية مهما تعاظمت في نبلها ومصداقيّتها، المترجمة)؛ إذ من العسير مثلاً أن نتخيّل مواطنين في مدينة برادفورد (البريطانيّة) أو بروج Bruges (البلجيكية) يلقون بأنفسهم على المتاريس الحاجزة في الشوارع وهم يصرخون «عاش الإتّحاد الأوربي!»، وبعيداً عن خلق مواطنين عالميين فإنّ الرأسمالية الإنتقاليّة تسعى لإشاعة نمط ثقافيّ يكرّسّ ضيق التفكير ومحدوديّته إلى جانب تكريس الشعور المتفاقم بعدم الأمان بين جماعات سكانية كبيرة واقعة تحت التأثير الطاغي والمباشر للرأسماليّة، وهذا الشعور المتنامي بعدم الأمان لدى هؤلاء سيدفعهم دفعاً لتبنّي توجّهات تكرّسُ العنصريّة والشوفينيّة الطبقية بدلاً من الإرتماء في أحضان المقاهي الكوسموبوليتانيّة.

في الوقت الذي بلغت فيه بعض أشكال الثقافة مستوياتٍ دلاليّة عليا

فإنّ أشكالاً أخرى منها تراجعت واضمحلّت، ولم يعُد أحدٌ اليوم يؤمن أنّ الفنّ شيء مرتبط بالتعبيرات العلوية والمقدّسة، وتراجعت الثقافة – باعتبارها نقداً للحضارة – تراجعاً مخيفاً بفعل الإنحيازات المابعد حداثيّة (وأشياء أخرى سواها) – تلك الإنحيازات التي ترى أنّ مثل هذا النقد ينحو – بالضرورة – نحو الرؤية الكليانيّة الإجتماعيّة الزائفة منطلقاً من موقع زائف هو الآخر يفترض المعرفة الكلية المطلقة. تعرّضت الثقافة المعاصرة، بالإضافة إلى ماسبق، إلى حصارٍ إضافيّ نجم عن الخيانة الفكرية التي جاءت بها الجامعات، وانتهى الأمر إلى تراجع متسارع في الابعاد النقدية أو اليوتوبيّة لمفهوم الثقافة. إذا كانت الثقافةُ تشير إلى طريقة تشاركية في الحياة (مثلما تشيرُ ثقافة الصمّ، أو ثقافة إرتياد السواحل المائية، أو الثقافة الشرطوية (البوليسية)، أو ثقافة إرتياد المقاهي العامة،،،،، الخ) فسيكون صعباً للغاية على تلك الثقافة في الوقت ذاته أن تكون مقياساً مُعتمداً لتقييم أشكال مختلفة من الحياة كتلك التي ذكرناها وسواها، وكذلك لايمكنها أن تكون معياراً لتقييم الوجود الإجتماعيّ بعامة، وتأسيساً على هذا الفهم فإنّ ماتدعى (سياسات الهويّة) لاتعدُّ أمراً جديراً بالإعتبار بسبب روح النقد الذاتيّ المنطوية في ثناياها، وفي السياق ذاته فإنّ مسألة الإنخراط في ثقافة الفلكلور الإنكليزيّ هو أمرٌ يرتجى منه تعزيز الروحية الفلكلورية الإنكليزية بدلاً من وضعها موضع المساءلة. لاأحد يصبحُ راقصاً في كرنفال (موريس[I]) الإحتفاليّ من أجل السخرية وتوجيه الملامة لطائفة كاملة من الأعمال المخزية الداعية للحزن والأسف.

I– **رقصة موريس Morris Dance**: شكل من أشكال الرقصات الشائعة في الفلكلور الإنكليزي، تصاحبها الموسيقى في العادة، وتقترن بحركات إيقاعيّة منتظمة وطقوسيات شعائرية محدّدة تستخدمُ فيها السيوف والعصيّ والمناديل. (المترجمة)

ثمة في الوقت ذاته ثقافات سياسية (ثقافة المثليين، ثقافة نسوية، ثقافة إثنية، ثقافة موسيقيّة،،، الخ)، وهذه الثقافات ذات موقف نقديّ عميق للوضع الراهن status quo، وقد توارثت تلك الثقافات زخمها الرافض للأوضاع القائمة من روح النقد الثقافيّ في الوقت الذي هجرت فيه صفة الأقلية النخبوية الخاصة بنزوعات الروح وتطلعاتها الشغوفة، وبالإضافة لذلك فإنّ تلك الثقافات ترفض السمة اليوتوبيّة التجريدية (التي لطالما إلتصقت بالثقافة) طلباً لنوع محدّد من طرق الحياة، وإذا كانت تلك الثقافات تتحدّى النمط الأرستقراطيّ النبيل من التقاليد - التي تحدّرت إلينا من شيللر وحتى لورنس - بكلّ إزدرائها المعهود تجاه الحداثة وتداعياتها العظمى، فإنها في الوقت ذاته تختلف عن أنماط الحياة التشاركية التي ماوجِدت أصلاً إلّا لتعزيز شكلٍ معيّن من الهوية الإجتماعيّة وليس لمحض إلقاء نظرة باردة على النظام الإجتماعيّ الكلي وعدم إتخاذ أي ردّة فعل تجاهه. مرة أخرى لابدّ من التأكيد على الحقيقة التالية: لاأحد - باستثناء قلّة من المواطنين الممتلئين مرارة والمدفوعين بتوجّهات متطرّفة بائسة - يصبحُ راقصاً في كرنفال (موريس) الإحتفاليّ من أجل الإطاحة بالرأسمالية، بينما نشهد أنّ الكثير من مناصري الحركات النسوية - مثلاً - يشيدون بمستقبل الرأسماليّة ويصفّقون له إحتفالاً. تمازج الثقافات السياسيّة في العادة، وبكيفية براغماتية، بين روح النقد والتضامن الجماعيّ في هيكل شبيه بما هو شائعٌ لدى الحركات التقليدية المدافعة عن حقوق الشغيلة (ولاتلقي بالاً لسوى الإعتبارات البراغماتية بعيداً عن التورط في الأدلجة المفرطة، المترجمة).

يمكن لسياسات الهوية والتعدّدية الثقافية أن تكون قوى متطرّفة؛ لكنّها برغم ذلك لايمكن أن تبلغ مبلغ القوى الثوريّة في معظم أشكالها، وفي سياق ذلك فإنّ بعض هذه التيارات السياسية قد تخلّت

عن معظم آمالها بينما لم تحفل التيارات الأخرى بتلك الآمال في المقام الأوّل، ولكونها بهذه الشاكلة فهي تختلف إختلافاً جذرياً عن القوى التي أجبرت البريطانيين على الإنسحاب من الهند، أو البلجيكيين على الانسحاب من الكونغو؛ إذ أنّ الحملتين البريطانية والبلجيكية كانتا تكرّسان قيم النبذ والإستبعاد وتعلي شأنهما في المقام الأول في مقابل قيم التعددية والشمول (السائدة في رأسمالية عصرنا الحاضر، المترجمة)، يُضافُ لذلك أنّ تلك القوى (التي سادت إبان بدايات التوسّع الإستعماريّ، المترجمة) راودتها تخيّلات لذيذة منعشة عن عالم يتجاوز المشهد العالميّ المنظور الذي يؤكّد الواقع الرأسماليّ حتّىً لو حصل لاحقاً أن أصاب الإحباط والإنحسار معظم تلك الرؤى الثورية في طبيعتها؛ أما السياسات الثقافية السائدة في يومنا هذا، وعلى العكس من سابقتها، فهي لاتسعى بعامة إلى خوض غمار التحديات بوجه الرأسمالية وعلى غرار جدول الأسبقيات التي إعتمدتها القوى السابقة وإنما باتت تعتمد لغة الجندر، والهوية، والسياسات التهميشية، والتنوّع، والقمع الثقافي،،، الخ بديلاً عن مفردات الآيديولوجيا الغابرة: الدولة، الملكية، الكفاح الطبقيّ، الآيديولوجيا، الإستغلال الطبقيّ،،، الخ، ويمكن القول بصورة تقريبية أنّ الفرق بين هاتين المقاربتين هو كالفرق تماماً بين السياسات المضادة للإستعمار وسياسات مابعد الإستعمار. إنّ السياسات الثقافية من هذا النوع الشائع في عالم اليوم هي بمعنى من المعاني الفكرة المضادة للأفكار النخبوية بشأن الثقافة؛ لكنها برغم ذلك تتشارك - بطريقتها الخاصة - مع تلك النزعة النخبوية في إعلاء الشأن المفرط للموضوعات الثقافية إلى جانب إحتفاظها بمسافة بعيدة عن توقّعات - وبالتالي رغبات - التغيّر الأساسيّ في مشهد الخارطة السياسية العالمية.

ماذا، أخيراً، بشأن مايُدعى «الحرب على الإرهاب»؟ أليس

هذا هو المكان المناسب لتأكيد أولوية الأسئلة الثقافية في المجتمع السياسيّ؟ ربما قد يرى البعض في إنهيار برج التجارة العالمي إنفجاراً سريالياً للقوى الثقافية العتيقة الغابرة في قلب الحضارة الحديثة؛ لكنّ التصادم بين الرأسمالية الغربية والإسلام الراديكاليّ بات، على كلّ حال، موضوعة جيو - سياسية بدلاً من كونها موضوعة ثقافية أو دينية صرفة، تماماً مثل شاكلة الصراع في إيرلندا الشمالية والذي لم يكن يولي شأناً كبيراً للقناعات الدينية. كان ثمة الكثير من الكلام في المنطقة (المقصود إيرلندا، المترجمة) عن الحاجة إلى تداخل رقيق بين مايُعرَفُ (تقاليد الثقافتين): الثقافة الوحدوية والثقافة القومية، وعلى هذا الأساس فإنّ تأريخ اللاعدالة واللامساواة الذي طغى في حقبة السيادة البروتستانتية بمقابل الإذعان الكاثوليكي صار يمكن تحويله نحو موضوعةٍ ملطّفة تختصّ بالهويات الثقافية البديلة. باتت الثقافة في يومنا الحاضر طريقةً ملائمة لإزاحة سياسات قديمة وإحلال سياساتٍ بديلة محلّها.

مثلما هي الحالة مع القومية الثورية على نحو ماأوضحتُ أعلاه فإنّ الثقافة يمكنُ أن توفّر بعض المفردات التي تجمعُ الحروب السياسية والمادية في عصرنا هذا؛ لكنّ الثقافة تبقى دوماً بمنأى عن تشكيل جوهر تلك الحروب. الأصوليّة إلى حدّ كبير هي، وعلى سبيل المثال فحسب، أساس عقيدة كلّ هؤلاء الذين يشعرون بالإقصاء والقنوط أزاء الحداثة، وأنّ القوى المسؤولة عن هذه الحالة الباثولوجية (المرضية) التي تصيبُ العقل الأصوليّ هي أبعد ماتكون ثقافية في أصولها، وهي في هذا تشبه بالضبط تلك القوى التي قادت إلى نشوء التعددية الثقافية. إذا إبتغينا الحقيقة الخالصة فإنّ المعضلات المركزيّة التي تجابه الإنسانيّة وهي تمضي قدماً في مسار الألفيّة الجديدة هي ليست معضلاتٍ ذات طبيعة ثقافية بقدر ماهي معضلاتُ دنيويّة ومادية

في جوهرها: الحرب، المجاعة، المخدّرات، إنتشار الأسلحة، التطهير العرقيّ، الأوبئة والجائحات المرضية، الكوارث البيئية،،، الخ، وبالطبع ثمة أوجه ثقافية لكلّ هذه المعضلات؛ لكنّ الثقافة في جوهرها ليست في قلب تلك المعضلات، وإذا لم يستطع هؤلاء الذين يتحدّثون بصوت صاخب عن الثقافة وينظّرون لها جعل الثقافة في جوهر تلك المعضلات من غير تسطيح معيب لفكرة الثقافة فربّما يكون أفضل لهم أن يظلّوا صامتين.





ظلّت مفردة (الثقافة) واحدة من أكثر المفردات إشكالية على صعيد المفهوم والتطبيقات، كما ظلّت الدراسات الثقافية -التي تعدُّ حقلاً معرفياً تتداخل فيه الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وتأريخ الأفكار واللغويات والفلكلور والسياسات الحكومية المؤسساتية- ميدان تجاذب لم يخفت صدى المعارك الفكرية المحتدمة فيه وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وحيث باتت الثقافة وسيلة من وسائل القوة الناعمة في الحرب الباردة ثمّ إنقلبت سلاحاً من أسلحة العولمة التي تسعى لتوسيع نطاق الرأسماليات الرمزية المدعمة بمصنّعات مادية تُعلي شأن الإقتصاديات المتفوقة وترسّخ سطوتها على الساحة العالمية.

أقدّم فيما يلي ترجمة لِكتاب (الثقافة Culture) المنشور عن جامعة ييل الامريكية العريقة عام ٢٠١٦ للكاتب البريطانيّ الذائع الصيت (تيري إيغلتون Terry Eagleton)، وهو ناقد ومنظّر أدبيّ وباحث في حقل الدراسات الثقافية وسياسات الثقافة. نشر إيغلتون العديد من الكتب وتُرجم بعضها إلى العربية (ومنها مذكّراته التي نشرتها دار المدى بعنوان «حارس البوّابة» عام ٢٠١٥. تجب الإشارة هنا أنّ كتاب (الثقافة) هذا هو كتاب مستقلّ ومتميّز عن كتابٍ آخر نشره إيغلتون من قبلُ بعنوان (فكرة الثقافة) وهو مترجم إلى العربية.